



# فلسفة ابن رشد

القاضي الفاضل محمد بن أحمد بن رشد قاضي قضاة الأندلس وأشهر  
فلاسفة الإسلام على الإطلاق وأعظم شراح فلسفة أرسطو في العالم  
نفاه أبناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة — وعلى شروحه  
الفلسفية بئى الأوربيون فلسفتهم في القرون الوسطى ، وكان ابنه  
مشهوراً عندهم شهرة أرسطو توفي سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

مشملة على كتابين جليلين

**الاول** — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : وذيله  
**الثانى** — الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع  
فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة

و يليهما : الرد على فلسفة ابن رشد

تأليف

شيخ الإسلام ومفتى الأمام تقي الدين بن تيمية  
المتوفى سنة ٧٢٨

تطلب من

محمود علي صبيح

صاحب ومدير المكتبة المحمودية التجارية

عميدان الجامع الأزهر الشريف بمصر



## ترجمة المؤلف

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد مولده ومنشؤه بقرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم أوحده في علم الفقه والخلاف اشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق وكان أيضاً متميزاً في علم الطب وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله في الطب كتاب الكليات وقد أجاد فيه تأليفه وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا في الامور الكلية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الامور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه قال فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الامراض بأوجز ما أمكنا وأبينه وقد بقى علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء وهذا وان لم يكن ضرورياً لانه منطوق بالقوة فيما سلف من الاقوال الكلية ففيه تميم ما وارتياض لانا ننزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنائش حتى نجمع في أقوالنا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية فان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الى الامور الجزئية ما أمكن الا اننا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد قرأنا لمنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائش فأوفى الكنائش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر وهذا الكتاب سأله انا اياه وانتسخته

فكان ذلك سببا الى خروجه وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التي قلت فيه شدة المطابقة للاقاويل الكلية الا انه مزج هنالك مع العلاج العلامات وإعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكنائش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك بل يكفي من ذلك مجرد العلاج فقط وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الاقاويل الكلية أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنائش في تفسير العلاج والتركيب (حدثني) القاضي أبو مروان الباجي قال كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكيا رث البزة قوى النفس وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيرا من العلوم الحكيمة وكان ابن رشد قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكان مكينا عند المنصور وجها في دولته وكذلك أيضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا قال ولما كانت المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو النفس وذلك في عام أحد وتسعين وخمسة استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنه احترمه احتراماً كثيراً وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهتائي صاحب عبد المؤمن وهو الثالث أو الرابع من العشرة وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابنا اسمه علي وهو الآن صاحب أفريقية فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنؤوه بمنزلته عند المنصور وأقبله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به فان أمير المؤمنين قد قربني دفعة الى أكثر مما كنت أؤمله فيه أو يصل رجائي اليه وكان جماعة من أعدائه قد شنوا بأن أمير المؤمنين قد



أمر بقتله فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضى إلى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له قفاً وفراخ حمام مسلوقة إلى أن يأتى إليهم وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بمافيه ثم أن المنصور فيما بعد نقم على أبى الوليد بن رشد وأمر بأن يقيم في اليسانة وهى بلد قريب من قرطبة وكانت أولاً لليهود وأن لا يخرج منها ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا في مواضع أخر وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشغلون بالحكمة وعلوم الأوائل وهؤلاء الجماعة هم أبو الوليد بن رشد وأبو جعفر الذهبي والفقير أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضى بجاية وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرائى وبقوامدة ثم أن جماعة من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة وجعل أبا جعفر الذهبي موزوراً للطلبة ومزوراً للأطباء وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول أن أبا جعفر الذهبي كالذهب البرز الذى لم يزد في السبك إلا جودة . قال القاضى أبو مروان ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شئ من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع يا أخى . وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعنى المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال أن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال إنما قلت ملك البربر وإنما تصحفت على القارى فقال ملك البربر وكانت وفاة القاضى أبى الوليد بن رشد رحمه الله في مرا كش أول

سنة خمس وتسعين وخمسمائة وذلك في أول دولة الناصر وكان ابن رشد قد  
 عمر عمراً طويلاً وخلف ولداً طيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله  
 وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور (ومن)  
 كلام أبي الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم التشریح ازداد إيماناً بالله (ولأبي)  
 الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من  
 الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي  
 مثار الاختلاف . كتاب المقدمات في الفقه . كتاب نهاية المجتهد في الفقه . كتاب  
 الكليات . شرح الارجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس بن سينا في الطب .  
 كتاب الحيوان . جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعات والالهيات . كتاب  
 الضروري في المنطق ملحق به . تلخيص كتب ارسطوطاليس وقد لخصها  
 تلخيصاً تاماً مستوفياً . تلخيص الالهيات لنيقولاوس . تلخيص كتاب مابعد  
 الطبيعة لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاخلاق لارسطوطاليس . تلخيص  
 كتاب البرهان لارسطوطاليس . تلخيص كتاب السماء الطبيعي لارسطوطاليس  
 شرح كتاب النفس لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاسطقسات  
 للجاليانوس . تلخيص كتاب المزاج للجاليانوس . تلخيص كتاب القوى الطبيعية  
 للجاليانوس . تلخيص كتاب العلل والاعراض للجاليانوس . تلخيص كتاب التعرف  
 للجاليانوس . تلخيص كتاب الحيات للجاليانوس . تلخيص اول كتاب الادوية  
 المفردة للجاليانوس . تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء للجاليانوس .  
 كتاب نهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي . كتاب منهاج الأدلة  
 في علم الاصول . كتاب صغير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من  
 الاتصال . المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس . شرح كتاب

القياس لأرسطوطاليس . مقالة في العقل . مقالة في القياس . كتاب في فحص هل يمكن للعقل الذي فينا وهو المسمى بالهولائي أن يعقل الصور المفارقة بآخرة أولاً يمكن ذلك وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس . مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى . مقالة في التعريف بجملة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعية في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجملة نظر أرسطوطاليس فيها ومقدار ما في كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب أرسطوطاليس ومقدار ما زاد لاختلاف النظر يعني نظريهما . مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان . مقالة أيضاً في اتصال العقل بالإنسان : مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطيفل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكيليات . كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا : مسألة في الزمان بمقالة في فسح شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين . مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته . مقالة في المزاج . مسألة في نوائب الحمى . مقالة في حيات الففن مسائل في الحكمة . مقالة في حركة الفلك . مقالة في ما خالف أبو نصر أرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود : مقالة في الترياق

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد رضى الله تعالى عنه ورحمه (أما بعد) حمد الله بجميع محامده <sup>١</sup> والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله <sup>٢</sup> فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعى هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع اغنى من جهة ماهي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك : فبين أن مايدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى . مثل قوله ( فَاعْبُرُوا يَأُولَى الْأَبْصَارِ ) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معاً ومثل قوله تعالى ( أُولَئِكَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ) وهذا نص بلحظ على النظر فى جميع الموجودات

واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه إبراهيم عليه السلام

فقال تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والارض) الآية وقال تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت) وقال (ويتفكرون فى خلق السموات والارض) الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة

واذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الامر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطائى والقياس المغالطى وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ماهو القياس المطلق وكما أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت أغنى المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التى تنزل من النظر منزلة الاسكالات من العمل فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه بل هو

أخرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿ فَاعْبَرُوا بِأُولَى الْأَبْصَارِ ﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي فبالحرى أن يستنبط من ذلك البارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي : وليس لقائل أن يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الاول فان النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى أنه بدعة فكنذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص : واذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فين أنه ان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقن بالتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك وان كان غير ناقد فخص عن ذلك : فين أنه يجب علينا أن تستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأغنى بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فُحص عنه القدماء أتم فخص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا الى كتبهم

فتنظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصوابينها عليه فلذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها تقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقائيس البرهانية : وبين أيضاً أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحى أو شيء يشبه الوحي بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعد هذا القول جنوناً من قائله وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم . وأما الذي أخرج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ماعدا المغرب لكان أهلاً أن يضحك منه لتكون ذلك ممتعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد

بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة

وإنا كان هذا هكذا فقد يجب علينا أن ألقينا لمن تقدمنا من الأمم بالساقطة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كانه مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والحلقة — فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه ان غوى غاؤ بالنظر فيها وزال زال إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو إنه لم يجد ممكناً يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقتها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطابعه وذاته أن يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض: ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذي أمره بسقى العسل أخاه لاسهال كان فيه فزياد الاسهال به لاسقاء العسل وشكا ذلك إليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول أن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من



قَبْلَ نَظَرِهِمْ فِيهَا مِثْلَ مَنْ مَنَعَ الْعِطْشَانَ شَرْبَ الْمَاءِ الْبَارِدِ الْعَذِيبِ حَتَّى مَاتَ لِأَنَّهُ قَوْمًا شَرَقُوا بِهِ فَمَاتُوا فَانَ الْمَوْتَ عَنِ الْمَاءِ بِالشَّرْقِ أَمْرٌ عَارِضٌ وَعَنِ الْعِطْشِ خَافِيٌّ وَضُرُورِيٌّ : وَهَذَا الَّذِي عَرَضَ لَهُذِهِ الصَّنَاعَةُ هُوَ شَيْءٌ عَارِضٌ لِسَائِرِ الصَّنَائِعِ فَكَمْ مِنْ فِقْهِهِ كَانَ الْفَقْهُ سَبِيلًا لِقَلَّةِ تَوَرُّعِهِ وَخَوْضِهِ فِي الدُّنْيَا بَلْ أَكْثَرَ الْفُقَهَاءِ هَكَذَا نَجِدُهُمْ وَصَنَائِعُهُمْ إِنَّمَا تَقْتَضِي بِالنَّاتِ الْفَضِيلَةَ الْعَمَلِيَّةَ فَإِنَّا لَا يَبْعُدُ أَنْ يَمْرُضَ فِي الصَّنَاعَةِ الَّتِي تَقْتَضِي الْفَضِيلَةَ الْعَمَلِيَّةَ عَرَضٌ فِي الصَّنَاعَةِ الَّتِي تَقْتَضِي الْفَضِيلَةَ الْعِلْمِيَّةَ : وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا كُلُّهُ وَكُنَّا نَعْتَقِدُ مَعِشَرَ الْمُسْلِمِينَ أَنَّ شَرِيعَتَهُ هَذِهِ الْأَلْهِيَّةُ حَقٌّ وَأَنَّهَا الَّتِي نَبِهَتْ عَلَى هَذِهِ السَّعَادَةِ وَدَعَتْ إِلَيْهَا الَّتِي هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَبِمَخْلُوقَاتِهِ وَأَنَّ ذَلِكَ مُتَقَرَّرٌ عِنْدَ كُلِّ مُسْلِمٍ مِنَ الطَّرِيقِ الَّذِي اقْتَضَتْهُ جَبِلَتُهُ وَطَبِيعَتُهُ مِنَ التَّصَدِيقِ وَذَلِكَ أَنَّ طِبَاعَ النَّاسِ مُتَفَاضِلَةٌ فِي التَّصَدِيقِ فَهُمْ مِنْ يَصْدُقُ بِالْبَرَهَانِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَصْدُقُ بِالْأَقْوِيلِ الْجَدَلِيَّةِ تَصَدِيقٌ صَاحِبُ الْبَرَهَانِ إِذْ لَيْسَ فِي طِبَاعِهِ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَصْدُقُ بِالْأَقْوَالِ الْخَطَايَا كَتَصَدِيقِ صَاحِبِ الْبَرَهَانِ بِالْأَقْوِيلِ الْبَرَهَانِيَّةِ : وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ شَرِيعَتُهُ هَذِهِ الْأَلْهِيَّةَ قَدْ دَعَتْ النَّاسَ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ الثَّلَاثِ عَمَّ التَّصَدِيقَ بِهَا كُلُّ إِنْسَانٍ أَلَا مَنْ مَجْجَدُهَا عِنَادًا بِلِسَانِهِ أَوْ لَمْ تَقَرَّرْ عِنْدَهُ طَرِيقُ الدِّعَاءِ فِيهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِأَقْفَالِهِ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِهِ وَلِنَفْسِكَ خَصَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ بِالْبَعَثِ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ أَعْنَى لِنُضْمِنَ شَرِيعَتَهُ طَرِيقَ الدِّعَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَذَلِكَ صَرِيحٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ( أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ) وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الشَّرَائِعُ حَقًّا وَدَاعِيَةً إِلَى النَّظَرِ الْمَوْدِيِّ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ فَإِنَّا مَعِشَرَ الْمُسْلِمِينَ نَعْلَمُ عَلَى الْقَطْعِ أَنَّهُ لَا يَوْدِي النَّظَرَ الْبَرَهَانِيَّ إِلَى مَخَالَفَةِ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يُضَادُّ الْحَقَّ بَلْ يُوَافِقُهُ وَيَشْهَدُ لَهُ :

وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما سكت عنه فلا تمارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستبطنها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله ومعنى التأويل هو — إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه أو سببه أو لاجبه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي — وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع يخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المأول منها من غير المأول فالاشعيرون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنبلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود

الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما قال في هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات إلى قوله والراسخون في العلم ) فان قال قائل أن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله . قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وإن كانت الاجماع فيها ظنيًا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المبالى وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء وقد يدل ذلك على أن الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات إنه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا أغنى معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم وأن ينقل إلينا في المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتف عن أحد وأن الناس طريقتهم واحد في علم الشريعة وأما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن أن

يتصور اجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نفلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فإن الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفى حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسئلة فلا ينقل إلينا فيها خلاف فإن هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الأمر في العمليات : فإن قلت وإذا لم يجب التفكير بحرق الاجماع في التأويل إذ لا يتصور ذلك في اجماع فاقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فإن أبا حامد قد قطع بتفكيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال الممات قلنا الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياها في ذلك قطعا إذ قد صرح في كتاب التفرقة أن التفكير <sup>المتضمن</sup> بحرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم أن ههنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به وهذا إنما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لامن قبل البرهان فإن كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان وإذا كان بالبرهان

فلا يكون العلم بالتأويل لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة

وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف : وإلى هنا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بمحدثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل : فلم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس هنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا : وقد أفردنا في هذه المسئلة قولاً حررنا إليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وإن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر لكل والمستولى عليه وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الوجود والامر في ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلى أو مجزئى فلا ممتى للاختلاف في

هذه المسئلة أعنى في تفكيرهم<sup>تفكيرهم</sup> أولاً تكفيرهم

وأما مسئلة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء : وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده وهذه هي حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذه الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة : وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعنى عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسهون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وارسطو وفرقه يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل : فهذه

الموجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شيها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث سماه قديما ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي فاللذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أغنى أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أغنى ان اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الامر ليس كذلك . وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أغنى غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ( وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ) يقتضى بظاهره ان وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أغنى المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى ( يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ) يقتضى أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ( ثم استوى الى السماء وهي دخان ) يقتضى بظاهره ان السموات خلقت من شيء . والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع اللحم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور في تأويل التكلمين في هذه

الآيات أن الاجماع انعقد عليه والظاهر الذى قلناه من الشرع في وجود العلم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه ان يكون المخلوقون في هذه المسائل المويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطرارى لا اختيارى أعنى أنه ليس لنا ان لانصدق أو نصدق كما لنا ان نقوم أولاً نقوم وانما كان من شرط التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران اذن أخطأ فله أجر وأنى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بانه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصنوع عنه في الشرع اما هو الخطأ الذى يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء المويصة التى كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواما كان الخطأ في الامور النظرية أو العملية فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر وانما كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد وهي معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكما بالحرى انه يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعنى أن يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب للماهر اذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم للماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل



ان وقع في مباحث الشريعة فهو كافر وان وقع فيما بعد المباحث فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تغضى جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع : وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الآخروية والشقاء الآخروى وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدى إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالنسبة كلف معرفته أعنى الدلائل الخطائية والمجدلية والبرهانية فالجاحد لا مثال هذه الاشياء اذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو ينقلته عن التعرض الى معرفة دليلها لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فيالجدل وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي يريد بأى طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي لحقتها لا تعلم الا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرم واما من قبل عادتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعليم بأن ضرب لهم أمثالها وأشبابها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال إذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعنى المجدلية والخطائية وهذا هو السبب في أن القسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان : وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة والخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب الفرقه واذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتاج أن نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه

تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالتأويل له كافر مثل من  
يمتد أنه لاساعدة أخرى ههنا ولا شقاء وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم  
الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للانسان  
الا وجوده المحسوس فقط : وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا  
ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر وان كان  
فيما بعد المبادئ فهو بدعة : وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله  
وحملهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره  
كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول  
ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء اذا أخبرته ان الله في السماء أعتقها  
فلها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك أن الصنف  
من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيّل أعني أنهم لا يصدقون  
بالشيء الا من جهة ما يتخلونه يمسر وقوع التصديق لهم بوجود دليل منسوب  
الى شيء متخيّل ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان وهم  
الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر باعتقاد الجسمية ولذلك  
كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه انها من المتشابهة وأن الوقف في قوله  
تعالى ( وما يعلم تأويله الا الله ) وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف  
أنه من المؤول فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مزية كل واحد من معرفة  
البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه  
شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويلحقه  
آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هذا  
الصنف واشتداه والمخطيء في هذا معذور أعني من العلماء . فان قيل فاذا تبين

أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن أى المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله : فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه وذلك انا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس هنا برهان يؤدى الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه : ويشبه أن يكون الخطىء في هذه المسئلة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك اذا اعترف بالوجود وتأويل فيها نحواً من أنحاء التأويل أغنى في صفة المعاد لافي وجوده اذا كان التأويل لا يؤدى الى نفي الوجود وانما كان جحد الوجود في هذه كفر لانه أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للأحر والاسود وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لانه يؤدى الى الكفر فمن أقشاه لمن أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لاتها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشرعية والخطائية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطا على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدونت كثرة أهل

العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشرعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطرات أنه لم يلزم من هذا من المذهب في كتبه بل هو مع الاشاعة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل شعر يوما يمان اذا لقيت ذايمين ❦ وان لقيت معديا فعنتان

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن هذا العلم الا من كان من أهل العلم كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها وان كان الضرر الداخلى على الناس من كتب البراهين أخف لإتبه لا يقف على كتب البرهان في الاكثر الا أهل القطر القائقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سميها بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لا أفضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان ممدًا لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم)

فهنا ما رأينا أن تثبت في هذا الجنس من النظر أغنى التكلم بين الشرعة والحكمة وأحكام التأويل في الشرعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفا ولا أن نمتدري ذلك لأهل التأويل بمذران شأن هذه المسائل أن تذكري كتب البرهان والله الهادي والوفق للصواب : وينبغي أن تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق : والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة

الشرعية منها ومعرفة السعادة الأخروية والشفاء الآخروي . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تقيد السعادة وتجنب الأفعال التي تعيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه . والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه : ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أملاك بالنفوس التي هي سبب السعادة سمي كتابه إحياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فترجم فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والمجدلية والخطائية، وطرق التصور اثنتان إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل المجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من السر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل تعلمها وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ماهي عامة لا أكثر الناس أغنى وقوع التصديق من قبلها وهي الخطائية والمجدلية والخطائية أعم من المجدلية ومنها ماهي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة لا أكثر في وقوع التصور والتصديق

وهذه الطرق هي في الشرعة على أربعة أصناف . أحدها أن تكون مع أنها مشتركة خاصة بالأمم جميعا أعنى أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خاطية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لتأنيجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والمجاهد له أو المتأول كافر . والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق إليه التأويل أعنى لتأنيجه . والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضاً لا يتطرق إليه تأويل أعنى لتأنيجه وقد يتطرق لمقدماته . والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجها مثالات لما قصد إنتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إصرارها على ظاهرها . وبالجمل فكل ما يتطرق إليه من هذه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان بفرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعنى في التصور والتصديق إذ كانت ليس في طابعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار في الشرعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعنى إذا كان دليل التأويل أتم إقناعاً من دليل الظاهر وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة وإن كانت المعتزلة في

الأكثر أوثق أقوالا وأما الجمهور الذين لا يقدرّون على أكثر من الاقوال الخطائية فغرضهم إصرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يملأوا ذلك التأويل أصلا فإذا الناس على ثلاثة أصناف . صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه ليس يوجد أحد سلم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والمادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعنى صناعة المحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرح له والمصرح الى الكفر . والسبب في ذلك أن مقصوده يبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أده ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا يثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية أعنى الكتب التي الاقوال الموضوعية فيها من هذين الجنسيتين كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لا يلمسه الا الله وان الوقت يجب هنا في قوله عز وجل ( وما يعلم تأويله الا الله ) وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لاسبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ( ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا ) وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه

لأنّ الناس إلى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات  
فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا  
منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا واتهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء  
مخالفة للشرع من جميع الوجوه أغنى لانتقبل تأويلا وإن الواجب هو التصريح  
بهذه الأشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة  
سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة : ومثال مقصد هؤلاء مع  
مقصد الشارع مثال من قصد إلى طيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس  
وإزالة الأمراض عنهم بأن وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب  
استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضرارها اذ لم  
يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء لأن الذي يعلم الأشياء الحافظة للصحة  
والنزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى هذا إلى الناس وقال  
لهم إن هذه الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليسب بحق وشرع في  
إبطالها حتى أبطلت عندهم أو قال إن لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم  
من قبلها تصديق في العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا  
من الأشياء النافعة في الصحة وإزالة المرض أو يقدر هذا المصريح لهم بإبطال  
ما كانوا يعتقدون فيها أن تستعملها معهم أغنى حفظ الصحة لأبل ما يقدر هو  
على استعماله معهم ولا هم يستعملونها فيشلهم الهلاك . هذا إن صرح لهم  
بتأويلات صحيحة في تلك الأشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا  
إن صرح لهم بتأويلات فاسدة لأنهم يؤول بهم الأمر أن لا يروا أن هنا  
صحة يجب أن تحفظ ولا مرضا يجب أن يزال فضلا عن أن يروا أن هنا  
أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل



للجمهور ولن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وإنما كان هذا التمثيل يقينا وليس بشعري كما القائل أن يقول لانه صحيح التاسب وذلك ان نسبة الطيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس أغنى أن الطيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إنا وجدته ويستردها إذا عدت والشارع هو الذي يتنقى هذا في صحة الأنفس وهذه الصحة هي السمة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) وقال (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي أو العمل الشرعي هذه الصحة وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروي فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أغنى المذكورة في قوله تعالى (إننا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال) الآية ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم ببعض وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وضرخوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شتآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق

وزائد إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية فإنها تمجد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسيبات والصور الجوهرية والوسائل ولقد بلغ تعدى نظارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة : ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الإيمان أغنى من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا : فإن قيل فإنما لم تكن هذه الطرق التي سلكها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة إلى قصد الشارع لتعليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فأى الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه . قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فمن خرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود إفاضة السعادة الإنسانية وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول وحال من

أتى بعدهم فان الصدر الاول اتما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم يز أن يصرح به . وأما من أتى بعدهم فلهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعتمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده ويجهد في نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتاول من ذلك شيئا الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني ظهورا مشتركا للجميع فان الاقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاقاويل فان الاقاويل الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز . أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها . والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لافي مذاهب الاشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنسا الله في العمر فستثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فمسي أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد فان النفس مما تغلغل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فان

الاذنية من الصديق هي أشد أذية من العدو أغنى أن الحكمة هي صاحبة  
الشرعية والاتّخت الرضيعة فالأذنية ممن ينسب إليها أشد الأذنية مع ما يقع  
بينهما من المداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان  
بالجوهر والغريزة . وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون  
أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسد الكل ويوفق الجميع لمحبه  
ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنا أن بفضل وبرحمته وقد  
رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الامر  
الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلبكوا  
مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى  
طريق وسط ارتفع عن حضيض التقليد وانحط عن تشييب التكليم ونبه  
الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشرعية

( ضمنية لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد

في فصل المقال رضى الله عنه )

أدام الله عزكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوايب عنكم لما فقمتم  
بمجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتطاعى هذه العلوم وانتهى نظرهم  
السديد الى أن وقتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه  
متعلقا بالاشياء المحدثه وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة  
عنكم ان نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم  
يقدر على الحل والشك يلزم هكنا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه  
قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي  
في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد : فإن

قلنا أنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد. لزم أن يكون العلم القديم متغيراً وأن يكون إذا خرجت من المدم إلى الوجود قد حدث هناك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم. وإن قلنا أن العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها أغنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فسيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت وإلا كان الوجود والمعدوم واحد فإنا علم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ماهو عليه فإنا قاله نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد علم على غير ماهو عليه فإنا يجب أحد أمرين إما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان أغنى من تعلق علمه بالأشياء المددومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت فإنه من البين بنفسه أن العلمين متغايران وإلا كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود فإنه يقال لهم فإنا وجدت فهل حدث هناك تغير أولم يحدث وهو خروج الشيء من المدم إلى الوجود فإن قالوا لم يحدث فقد كبروا وإن قالوا حدث هناك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم وبالمجمل فيفسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه : فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن

أن يقرر به على ما فاضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعى كلاماً طويلاً إلا  
 أنا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل : وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في  
 كتابه الموسوم بالتهافت بشيء ليس فيه مقنع وذلك إنه قال قولاً معناه هذا  
 وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا  
 يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يمرض للأشياء في علم الله  
 سبحانه أغنى أن يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في  
 المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمتة زيد ثم تعود يسرته وزيد  
 بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك  
 أن الإضافة التي كانت يمتة قد عادت يسرة وإنما الذي لم يتغير هو موضوع  
 الإضافة أغنى الحامل لها الذي هو زيد وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو  
 نفس الإضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير إضافة الاسطوانة  
 إلى زيد عند تغييرها وذلك إذا عاقل يسرة بعد أن كانت يمتة : والذي ينحل  
 به هذا الشك عندنا هو أن يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف  
 الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب  
 لعلنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان إذا وجد الموجود بعد  
 إن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث  
 للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له فلذا واجب أن لا  
 يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وإنما أتى هذا اللفظ من قياس  
 العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد  
 هذا القياس وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أغنى تغييراً  
 لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغييراً عند حدوثه

معلومه عنه فإذا قد انحل الشك ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هناك تغير أغني  
 في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وإنما لزم  
 أن لا يعلمه بعلم يحدث إلا بعلم قديم لأن حدوث التغير في العلم عند تغير  
 الموجود ما تم هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث . فإذا  
 العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي تتعلق بها العلم المحدث  
 لا إنه غير متعلق أصلاً كما حكي عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك  
 أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم  
 الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها إذ كان علته لها  
 لا مفعولاً عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن  
 يعترف به فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأمور لأن صدورها عنه إنما  
 هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل  
 من جهة أنه عالم كما قال تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ وقد  
 اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن  
 يكون هناك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف  
 يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط  
 بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الانذارات في المنامات والوحى وغير ذلك من  
 أنواع الإلهامات فهذا مظهر لنا في وجه حل هذا الشك وهو أمر لا مرية فيه  
 ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله  
 وبركاته والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

﴿ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف

ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزينة والبدع المضلة

تصنيف الشيخ العلامة أبي الوليد بن رشد ﴾

(بسم الله الرحمن الرحيم) قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد

ابن أحمد بن رشد [ ويعد ] حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووقفهم

لنهم شريعته وأتباع سنته وأطلمهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد

رسالة نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زرع الزائنين من أهل ملته

وتحريف المبطلين من أمته وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله

ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته .

فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفرذناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر

الشريعة بها وقلنا هناك أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وأن الظاهر منها فرض

الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء . وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره

وترك تأويله وأنه لا يحمل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال على رضى

الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله : فقد

رأيت أن أخص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع

حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم

بحسب الجهد والاستطاعة فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل

الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل

واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر

مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ماعرض

لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة : وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا



أربعة . الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة . والطائفة التي تسمى بالباطنية . والطائفة التي تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات تزولها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وإن من زانغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . وإننا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جملها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها وأتجرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح : وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تقضى إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول : أما الفرقة التي تدعى ( بالحشوية ) فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً كما يتلقى منه أحوال المواد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها إلى التصديق

وجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى :  
 ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الآية ) ومثل  
 قوله تعالى ( أفى الله شك فاطر السموات ) إلى غير ذلك من الآيات  
 الواردة في هذا المعنى : وليس لقائل أن يقول إنه لو كان ذلك واجباً على كل  
 من آمن بالله أغنى لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة لكان  
 النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه  
 الأدلة فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى  
 ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) ولا يمتنع أن يوجد  
 من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلاغة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة  
 الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فإذا  
 وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر  
 الشرع ( وأما الأشعرية ) فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى  
 لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا فى ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية  
 التى نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها . ووذئق أن طريقتهم  
 المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على  
 القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث  
 والأجسام محدثة بمحدثه . وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى  
 لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتصة تذهب على كثير  
 من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة  
 غير برهانية ولا مفضية ييقن إلى وجود الباري وذلك أنه إذا فرضنا أن  
 العالم محدث ثم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض

في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك  
 فان هذا المحدث لسا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً. أما كونه محدثاً فلانه  
 يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمر الأمر الى غير نهاية وذلك  
 مستحيل. وإنما كونه أزلياً فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً  
 فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل  
 حادث اللهم الا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن قائل قديم فان المفعول  
 لابد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك فان من أصولهم أن  
 المقارن للحواث حادث وأيضاً ان كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل  
 وجب أن تكون هنالك علة صيرته بأحدى الحالتين أولى منه بالأخرى  
 فيسأل أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الأمر الى غير  
 نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة  
 قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق  
 بالمفعول واذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده  
 حادثاً وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما  
 كان فقد يلزمهم إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور. إما ارادة حادثة  
 وفعل حادث. وإما فعل حادث وإرادة قديمة. وإما فعل قديم وإرادة قديمة  
 والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه  
 يوجد عن ارادة قديمة ووضع الارادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول  
 شيء لا يمتل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير  
 المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضاً فهذه الارادة  
 القديمة يجب أن تتعلق بعد الحادث دهرآ لانه لا نهاية له اذ كان الحادث معدوماً

دهرا لانهية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت ايجاده الا بعد انتضاء دهر لانهية له وما لانهية له لا ينتضى فيجب أن لا يخرج هذا المراد الى الفعل أو ينتضى دهر لانهية له وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دوران الفلك وأيضاً فإن الارادة التي تتقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لا بد أن يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على اليجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه الى ما في هذا كله من التشبيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين مما أغنى ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصح للعلماء ولا للجمهور . ونحن ننبه على ذلك بعبء التنبيه فنقول ان الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان . أحدهما وهو الاشر الذي اعتمد عليه عامتهم يبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم . احدها ان الجواهر لا تنفك من الاعراض أي لا تخلو منها . والثانية ان الاعراض حادثة . والثالثة أن ما لا يتفك عن الحوادث حادث أغنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث . فلما المقدمة الأولى وهي القائلة ان الجواهر لا تنفك من الاعراض فإن عناؤها الا جسام المشار اليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عناؤها بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم وهو الذي يريدونه بالجواهر

إن فرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جداً والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطائية في الأصل أكثر وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون إن من المعلومات الأولى أن القيل مثلاً إنما نقول فيه إنه أعظم من الثملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء الثملة وإنما كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحداً بسيطاً وإنما فسد الجسم فإليها ينحل وإذا تركب فنهائتركب وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك إن هذا يصدق في العدد أعني أن نقول إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل ونقول في العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً ولا يكون هناك عظم متصل أصلاً فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها . ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه يتقسم بنصفين . أعني الأَعْظَام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعاً وليس يمكن ذلك في العدد لكن يمارض هذا أيضاً أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي

لا ينقسم وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤل أيضاً في هذا المنقسم هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم فإن انقسم إلى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية . ومن الشكوك المعاصرة التي تلزمهم أن يسألوا إنا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فإن الحدوث عرض من الأعراض وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فإن من أصولهم أن الأعراض لا تعارق الجوهر فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولوجود ما وإيضاً فقد يسألون أن كان الموجود يكون من غير علم فيماذا يتعلق فعل الفاعل فإنه ليس بين العلم والوجود وسط عندهم وإن كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبنى أن يتعلق بذات متوسط بين العلم والوجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العلم ذاتاً ما وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء . فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذا يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فإن طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ما سنين من قولنا بعد : وأما المقدمة الثانية وهي القائلة أن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك أننا إذا شاهدنا بعض الأجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب فإن كان واجباً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياساً على ما شاهدناه فقد يجب أن يفعل ذلك في

بالاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الاجسام وذلك لأن الجسم السماوى وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد الشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه لاهو ولا اعراضه ولذلك ينبغى ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى تقضى بالسالكين الى معرفه الله ييقين وهى طريق الخواص وهى التى خص الله به ابراهيم عليه السلام فى قوله ( وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ) لأن الشك كله اتماهو فى الأجرام السماويه وأكثر النظار انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضاً فإن الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه العلم بالزمان فان تقدم عدم الشئ على الشئ لا يتصور إلا من قبل الزمان وأيضاً فان المكان الذى يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يصير تصور حدوثه أيضاً لانه ان كان خلاء على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج أن يتقدم حدوثه ان فرض حادثاً خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن على الرأى الثانى لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الأمر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التى يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بمقدم ما يحس منها حادثاً أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة وذلك أنهم يقولون ان الأعراض التى يظهر للفحص انها حادثة ان لم تكن حادثة فلما أن تكون منتقلة من محل الى محل وإما أن تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل أن تظهر ثم يطلون هذين القسمين فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة وانما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض

حادثاً فهو حادث لا مالا يظهر حدونه ولا مالا يشك في أمره مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك فتقول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطأي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب : وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك أنه يمكن أن تقوم على معنيين أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها . والمعنى الثاني مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه كأنك قلت مالا يخلو من هذا السواد المشار إليه . فلما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أغنى مالا يخلو عن عرض ما مشار إليه وذلك الفرض حادث أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً لأنه أن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلو لا يمكن . وأما المفهوم الأول وهو الذي يريدونه فلس يلزم عنه حدوث المحل أغنى الذي لا يخلو من جنس الحوادث لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد أغنى الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العلم أنه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شديداً وتقويتها بأن بينوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لانهاية لها وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضوع أن لا يوجد منها في المحل عرض مامشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها وذلك يؤدي إلى امتناع الوجود منها أغنى المشار إليه لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء مالا نهاية له ولما كان مالا نهاية له لا ينقضي



وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه أغنى المفروض موجوداً ، مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك رجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لأن قوله وقع في زمان محدود وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود فاشتراط هو أن يعطيه الدينار في زمن يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمته لانهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنائير لانهاية لها وذلك مستحيل فهنا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسئلة الممثل بها . وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين . إما على جهة الدور . وإما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما بينها . مثال ذلك انه ان كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان شروق فإن كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض وان كان ابتلت الأرض فقد كان مطر وإن كان مطر فقد كان غيم فإن كان غيم فقد كان غيم وأما التي تكون على الاستقامة مثل ككون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد إلا خيره وان كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي

هو الأب المصور له وهو يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الضائع فليس يتمتع وإن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له أن يفعل بالآلات متبدلة أشخاصا لانهاية لها . وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وإنما سقام ليعرف ان ماتوهم القوم من هذه الاشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقاويل التي تليق بالجمهور أغنى البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به : فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية : وأما الطريقة الثانية فهي التي استبطنها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين . إحداهما ان العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الحجر أن يتحرك الى فوق وفي النار الى أسفل وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون شرقية : والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر فأما المقدمة الاولى فهي خطائية في بادئ الرأي وهي أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كونه الانسان موجودا على خلقه غير هذه الحلقة التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذا كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أن تكون من الملل الخفية على الانسان ويشبه أن يكون ما يعرض للانسان في أول الامر عند النظر في هذه الاشياء شيئا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء

المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله أعنى غايته فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة وأما الصانع والذى يشارك الصانع فى شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس فى المصنوع الا شيء واجب ضرورى أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ان لم يكن ضرورياً فيه وهذا هو معنى الصناعة : والظاهر أن المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطائية قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة أنها كاذبة ومبطلّة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم واتما صارت مبطلّة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما أنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون فى الانسانى لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو يغير عضو حتى يكون الابصار مثلاً يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سعى به نفسه . حكيم تعالى وتقدس استأوه عن ذلك : وقد نجد أن ابن سينا يدعى لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر هبذاته ممكن وجائز وان هذه المجازات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله

وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول . وهذا قول في غاية السقوط وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورى : فان قيل انما يعنى بقوله ممكن باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الاشياء التى اخترعها هذا الرجل استخرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول : فأما القضية الثانية وهى القائلة أن الجائز محدث فهى مقدمة غير بيّنة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شىء جائز أزلياً ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن تبين حقيقته الا لأهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته

وأما أبو المعالى فإنه رام أن يبين هذه المقدمات بمقدمات . احداها أن الجائز لأبداً له من مخصص يحمله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى . والثانية أن هذا المخصص لا يكون الا مريداً . والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين أن الجائز يكون عن الارادة أى عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المائلين أعنى لاتعمل المائل دون مماثله بل تقطعها . مثال ذلك أن السفنونا ليست تجذب الصفراء التى فى الجانب الايمن من البدن مثلاً دون التى فى اليسر . وأما الارادة فهى التى تختص بالشىء دون نمائله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضع

الذي خلق فيه من الجواهر الذي خلق فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك  
الموضع من ذلك الخلاء فأتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة . والمقدمة  
القائلة إن الإرادة هي التي تخص أحد الماهيتين صحيحة والقائلة إن العالم في خلاء  
يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضاً عن وضعه هذا الخلاء أمر  
شنيع عندهم وهو أن يكون قديماً لأنه إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء : وأما  
المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين  
وذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه لأن الإرادة من  
المضاف وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل  
الآب والابن وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فإن كانت الإرادة  
التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وإن كانت الإرادة التي بالفعل  
قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة  
التي بالقوة أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل إذ لم يقتزن بتلك الإرادة  
الفعل الموجب لحديث المراد ولذلك هو بين أنها إذا خرج مرادها إنها على  
نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل إذ كانت هي  
السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فإذا وضع المتكلمون أن الإرادة  
حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد . والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق  
هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح بإرادة قديمة ولا حادثة بل صرح  
بما لا ظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة وذلك في قوله تعالى  
﴿ إِنَّمَا أَمْرُنَا لَ شَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ وإنما كان ذلك كذلك  
لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة بل الحق أن الشرع  
لم يصرح في الإرادة لا بمحدث ولا بقديم لكون هذا من التشابهات في حق

الأكثر وليس بأيدي التكميلين برهان قاطع على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم لأن الأصل الذي يعملون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي يتناها وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث . وسنبين هذا المعنى بياناً أتم عند القول في الإرادة

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى أغنى بمعرفة وجود الصانع وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين . أحدهما أن تكون يقينية . والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة أغنى قليلة المقدمات فتكون نتائجها بسيطة غير مركبة أغنى قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى .

وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية أغنى مركبة من مقدمات وأقيسة وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وأقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا ﴾ ومثل قوله ﴿ إن تقوا الله يجعل لكم فرقانا ﴾ إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى : ونحن نقول إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فظناً ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثاً والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر أن تكون أمارة الشهوات شرطاً في صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك لأن

إماتة الشهوات هي التي تقيّد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً أعنى على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن للقوم بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بين عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه : وأما المعتزلة فإنه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية : فإن قيل فإنا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فها هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم . قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها اذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين . أحدهما طريق الوقوف على الناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسم هذه دليل الناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع . فأما الطريقة الاولى فتنبئ على أصليين . أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك يريد أن يكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذي هو فيه أيضاً وهو الارض وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير

من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده : وبالجملة فعرفة ذلك أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات : وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات : وهذه الطريقة تنبئ على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس . أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ( ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ) الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تقتصر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر للمأمور مخترع من قبل غيره ضرورة : وأما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى ( أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء ) وكذلك أيضاً من تتبّع معنى الحكمة في وجود موجود أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلان للشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المنفصلة



إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز فهي منحصرة في هذين الجنتين من الأدلة وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً : فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ( ألم يجعل الأرض مهاداً للجبال أوتاداً ) إلى قوله تعالى ( وجنات ألفافاً ) ومثل قوله ( تبارك الذي جعل في السماء بروحاً وجعل فيها سراجاً وقرأنا منيراً ) ومثل قوله تعالى ( فلينظر الإنسان إلى طعامه ) الآية ومثل هذا كثير في القرآن : وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى ( فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق ) ومثل قوله تعالى ( أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ) الآية ومثل قوله تعالى ( يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ) ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم ( إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ) إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى : وأما الآيات التي تجمع الداليتين فهي كثيرة أيضاً بل هي الأكثر مثل قوله تعالى ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ) إلى قوله ( فلا تعجلوا الله أن ينادي وأتم تعملون ) فإن قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله ( الذي جعل لكم الأرض فراشاً ) تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى ( وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ) وقوله تعالى ( الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت

هذا باطلا سببناك فقنا عذاب النار) وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها التوعان من الدلالة . فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبهم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى . وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى ( وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ) إلى قوله ( قلوا بلى شهدنا ) ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الإيمان به وامتنال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى ( شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ) ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه في قوله تبارك وتعالى ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم )

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع إنها منحصرة في هذين الجنسيتين دلالة الناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانها طريقة الخواص وأغنى بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وأما الاختلاف بين المرفتين في التفصيل أغنى إن الجمهور يقتصرون من معرفة الناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أغنى من الناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كنا وكنا آلاف منعمة : وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي

التي جاءت بها الرسل وترلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالتين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها ففهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا : ومثال العلماء في ذلك مثال من ينظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع من الشيء لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط : وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى فثال من أحس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

(القول في الوحانية) فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فاطريق وحدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة أنه لا إله الا هو فان هذا النقي هو معنى زائد على الإيجاب التي تضمنت هذه الكلمة والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب بثبوت النقي : قلنا أما نقي مالاوهمية عن سواه فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات احداها قوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة الا الله لهسدنا ) والثانية قوله تعالى ( ما اتخذ الله من وله وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون ) والثالثة قوله تعالى ( قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا

لابتغوا الى ذى العرش سيلا) فلما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع . وذلك انه من المعلوم بنفسه انه اذا كان ملكا كل واحد منهما فعلة فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرها مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان قلنا معا أن تقسد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف في صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وأما قوله (إذا لذهب كل اله بما خلق) فهذا رد منه على من يصنع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد . ولما كان العالم واحدا وجب أن لا يكون موجودا عن آلهة متقنة الافعال وأما قوله تعالى (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سيلا) فهي كالأية الأولى أعني انه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية انه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان الثلثين لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب . أعني لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يجلان في محل واحد اذا كانا مما شأهما أن يقوموا بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش ضد هذه النسبة أعني ان العرش يقوم به لانه يقوم بالعرش ولذلك قال الله تعالى (وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما) فهذا هو الدليل الذي

بالطبع أو الشرع في معرفة الوحدانية : وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل فهو أن العلماء يطمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية ( سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ) تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً ) وأما ما تكلف الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلائن ما يقولون في ذلك ليس برهاناً . وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلائن الجمهور لا يقدرّون على فهم ما يقولون من ذلك فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا وإذا اختلفا لم يحل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها إما أن يتم مرادها جميعاً وإما أن لا يتم مراد واحد منهما وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً ويستحيل أن يتم مرادهما معاً لأنه كان يكون العلم موجوداً معدوماً فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذي بطلت إرادته عاجز والمأجور ليس باله ووجه الضعف في هذا الدليل إنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياساً على المرادين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالألمة من الخلاف . وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع وإذا كان هذا كهذا فلا بد أن يقال إن أفعالها ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد إلا أن يقول قائل فلمل هذا

يفعل بعضا والاخر بعضا ولعلهما يفعلان على المساواة إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور : والجواب في هذا لمن يشكك من المجادلين في هذا المعنى أن يقال ان الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر إلى قدرتهما على كل شيء فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل . وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والا تشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فإذا العالم وحده فالفاعل واحد فان الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد فإذا ليس ينبغى أن يفهم من قوله تعالى ﴿ ولعل بعضهم على بعض ﴾ من جهة اختلاف الأفعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الأفعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعلى إشارة إلى هذا الذى قلناه . وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنت الآية إن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد إذ قسموا الامر إلى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذى استملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السير والتقسيم والدليل الذى في الآية هو الذى يعرف في صناعة المنطق بالشرطى المتصل وهو غير المنفصل . ومن نظر في تلك الصناعة أدق نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضاً فإن المحال التى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب وذلك أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا

موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الإله عاجزا مفلوبا وهذه مستحالات دائمة لاستحالة أكثر من واحد والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود فكأنه قال (لو كان فيهما آلهة إلا الله) لوجد العلم فاسدا في الآن ثم استثنى أنه غير فاسد فوجب أن لا يكون هنالك إلا الله واحد فقد تبين من هنا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفى الإلهية عن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني لا إله إلا الله فنظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

(الفصل الثالث في الصفات) وأما الأوصاف التي صرح الكتاب

العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة. العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فإما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني كونه صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للنعمة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به. مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط

وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت اتما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذ كان لايجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتما لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال مايقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فملا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى ( وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ) فينبغي أن يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل أن يكون على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلقه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع : واتما كان هذا هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العلم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة الا أنهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه لا يقوم به حادث لان ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام ( وما كان ربك نسيا ) . وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب أن يتنقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه في ذلك



صواب . وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء الفاعل العلم أن يكون مراداً له وكذلك من شروطه أن يكون قادراً . فأما أن يقال أنه مرید للأشور المحدث بآرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أغنى الذي بلغوا رتبة الجدل بل ينبغي أن يقال إنه مرید لكون الشيء في وقت كونه وغير مرید لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرم إلى أن يقولوا إنه مرید للمحدثات بآرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون مع أن الذي تقوم به الحوادث حادث : فإن قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيق أغنى الإنسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحرى أن يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي . ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ وإذا كان هنا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولا بد مخلوقاً له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحياً أي بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الأقطار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى ( وما كان

لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بنسبة واسطة لفظ يخلق به بل بالكشف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى (فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى) ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة الفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيق وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) وأما قوله (أو يرسل رسولا) فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يليق به من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله : فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن أعني إن هذه الألفاظ هي فعل لنا بأذن الله والألفاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله : وأما الحروف التي في المصحف قائما هي من صنعنا بأذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق . ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى أعني لم يفصل الأمر قال إن القرآن مخلوق ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق : والحق هو الجمع بينها والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا

للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وإنما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدل على ما في النفس وهو اللفظ . والمنزلة لما ظنوا ان الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا ان الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفعله : والاشعرية تمسك بان من شرطه ان يقوم بالتكلم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين مما أغنى كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما في الخالق فكلام النفس هو الذى قام به فأما الدال عليه فلم يقيم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائما بالتكلم أنكرت أن يكون التكلم فاعلا للكلام باطلاق والمنزلة لما شرطت أن يكون التكلم فاعلا للكلام باطلاق أنكرت كلام النفس . وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا

وأما صفتا السمع والبصر فاعما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمكان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الادرا كان فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع إذ هي مصنوعات له : وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود يقتضى أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث أن يعبد الانسان من لا يدرك انه عابد له كما قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْمَعُ

ولا يصرو ولا يغنى عنك شيئاً) وقال تعالى (أقعدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم) فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذى نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هى الذات أم زائدة على الذات أى هل هى صفة نفسية أو صفة معنوية . وأغنى بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعية يقولون ان هذه الصفات هى صفات معنوية وهى صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم يعلم زائد على ذاته وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول : وهذه هى حال الجسم وذلك ان الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقائيم ثلاثة أقائيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى فى هذا (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) وأن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرأ وعرضاً لأن الجوهر هو القائم بذاته والرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة . وكذلك قول المعتزلة فى هذا الجواب ان الذات والصفات شئ واحد هو أمر بعيد من المعارف الأولى بل يظن انه مضاد لها . وذلك يظن أن من المألوف الأول ان العلم يجب ان يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم ألا لو جاز ان يكون أحد المضافين قرينة مثل أن يكون الاب والابن معنى

واحداً بعينه : فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة . وهو أن  
يضل الجمهور أخرى منه أن يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب  
هذا في الأول سبحانه إذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين على نفى  
الجسمية عنه إذ نفى الجسمية عندهم عنه اتبني على وجوب الحدوث للجسم بما  
هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم على ذلك  
وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضع زل النصارى  
وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف واعتقدوا أنها جواهر لا قائمة بغيرها  
بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التى بهذه الصفة هما صفتان  
العلم والحياة قالوا فالأول واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون أنه ثلاثة من  
ثلاثة مذاهب . مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هناك . ومذهب  
من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم  
من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع : وإذا كان هذا  
هكذا فإذا الذى ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح  
به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا  
التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً وأغنى  
هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له  
صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على  
هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية  
لا برهانية . وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا فقد تبين  
من هذا القول القدر الذى صرح به الجمهور من المعرفة فى هذا والطرق التى

## سلكت بهم في ذلك

(الفصل الرابع) في معرفة التنزيه واذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الأجناس وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع . فقد بقي علينا أن نعرف أيضاً الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فلذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه

فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتعديس فقد صرح به أيضاً غير ما آتت من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) وقوله ( أفئن يخلق كمن لا يخلق ) هي برهان قوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) وذلك أنه من المفروض في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً وإلا كان من يخلق ليس بخالق فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن الخلق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما متفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدلتنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الإنسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك . وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة والسلام ( إن

الله خلق آدم على صورته ( وإذا تقرر. أن الشرع قد صرح بنفي المائلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المائلة يفهم منه شيان. أحدهما أن يعلم الخالق كثيرا من صفات المخلوق. الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل مما لا يتأخر في العقل فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكمي في سكوته فنقول أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص. فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى ( وتوكل على الحي الذي لا يموت ) ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى ( عليها عند ربى في كتاب لا يضل ربى ولا ينسى ) والوقوف على ابتغاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري. وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذى صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه . وأما ما كان بعيدا من المعارف الأولى الضرورية فلما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب ( ولكن أكثر الناس لا يعلمون ) مثل قوله تعالى ( لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون ) ومثل قوله تعالى ( فطره الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ) فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أغنى الدليل الشرعى قلنا الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى

(إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكها من أحد من بعده) الآية وقال تعالى (ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) : فإن قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها . فنقول أنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها وهي إلى التصريح بابتائها في الشرع أقرب منها إلى نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يمتدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الخباثة وكثير من تبعهم : والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على مناهج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة مآل أحدها أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فاتهم قالوا إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض وأن مالا يتعزى عن الحوادث حادث : وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها وأيضا فإن ما يصفه



هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه . فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم : وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو التخيّل والمحسوس وأن ما ليس بتخيّل ولا محسوس فهو عدم فلا قيل لهم إن هنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيّل فصار عندهم من قيل المدوم ولا سيما إذا قيل أنه لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه أنها مثبتة واعتقد الذين نفوها في المثبتة أنها مكثرة : وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرح بنفي الجسمية مرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المواد وفي غير ذلك منها ما يمرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والاشعرية : فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية وأما الاشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ففسر ذلك عليهم ولجئوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سرشدا إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية : ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء ما نبئني على أن الوحي نازل إليهم من السماء وعلى ذلك اتبنت شريعتنا هذه غنى عن الكتاب العزيز تزل من السماء كما قال تعالى ( إنا أنزلناه في ليلة مباركة ) وانبنى ترويض الوحي من السماء على أن الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها كما قال تعالى ( إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ) وقال تعالى ( تخرج الملائكة والروح إليه ) : وبالحجة

جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنى الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجهة : ومنها انه اذا صرح بنى الجسمية وجب التصريح بنى الحركة فاذا صرح بنى هذا عصر ما جاء في صفة الحشر من أن الباري يطلع على أهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى ( وجاء ربك والملك صفا صفا ) وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ما جاء في الحشر متواتر في الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها في نفوس الجمهور اتما هو اذا حملت على ظاهرها وأما اذا أولت فلتما يؤول الأمر فيها الى أحد أمرين . إما أن يسلط التأويل على هذه وأشياء هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها وإما أن يقال في هذه كلها انها من التشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحولها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بمعظم ما جناه على الشريعة مع انك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها أغنى ان التصديق بها أكثر وأنت تبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقول بعد : وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنى هذه الصفة للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة . عن النفس أغنى الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ( ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا ) وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه

الجمهور لا كنتي بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في حاجة الكافر حين قال له (ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت) الآية لأنه كان يكتفي بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية . وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند حاجته لفرعون في دعواه الإلهية . وكذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام إن ربكم ليس بأعور فأكتفي بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي يتقن عند كل أحد وجودها بيديها العقل في الباري سبحانه : فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها : فان قال قائل فان لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو فان هذا السؤال طبعي للانسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يقتنع الجمهور بأن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لأن ما لا ماهية له لا ذات له : قلنا الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابة العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى (الله نور السموات والأرض) وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء إته قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال نوراني أراه . وفي حديث الإسراء إنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر إليها أولية سبحانه : وفي كتاب مسلم أن لله حجاباً من نور لو كشف لا حرق سبحانه

ما انتهى إليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجاباً من نور  
وينبني أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه  
إنه محسوس تعجز البصر عن إدراكه وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم  
والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس  
والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات .  
وهنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً وذلك أن حال وجوده من  
عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالقل هو حال الابصار عند  
النظر إلى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لا تقياً عند  
الصنفين من الناس حقاً . وأيضاً فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب  
الموجودات وسبب إدراكنا لها . وكان النور مع الألوان هذه صفته أغنى  
أنه سبب وجود الألوان بالقل . وسبب رؤيتنا له فالحق ما سمي الله تبارك  
وتعالى نفسه نوراً وإذا قيل إنه نور ولم يمرض شك في الرؤية التي جاءت  
في المعاد : فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة  
في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة . وإنما سكت الشرع عن هذه  
الصفة لأنه لا يمتزف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك برهان  
أن في المشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس . ولما كان الوقوف على  
معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود  
موجود ليس بجسم فلما حجوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حجوا عن معرفة  
هذا المعنى من الباري سبحانه

(القول في الجهة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول  
الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعم على نفيها متأخروا

الاشعرية كآبي الغالى ومن اقتدى بقوله : وظواهر الشرع كلها تقضى إثبات الجمة مثل قوله تعالى ( ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ) ومثل قوله ( يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ) ومثل قوله تعالى ( ترج الملائكة والروح إليه ) الآية ومثل قوله تعالى ( أنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ) إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها غاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها أنها من التشابهات عاد الشرع كله متشابهها لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت نفاة الجمة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجمة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فإن الجمة غير المكان وذلك أن الجمة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم تسمى الجهات الست . فاما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم

جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية فإذا سطع آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذا إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يتمتع وجوده هناك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا أن خارج العالم خلاء وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه إسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً وإن أتزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم ذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع النافذة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس هو مكان ولا يحويه زمان وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يمكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أعنى أنه يقال إنه موجود أي في الوجود إذ لا يمكن أن يقال أنه موجود في العدم قلن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات . والشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراغبين في العلم : فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع

وانبنى عليه وأن يطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال لهم فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كانت ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب . وأما متى كان الحكم النفي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالاً من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم . وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد : والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يغطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب أن يتمثل في هذا كله فعمل الشرع والا فيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله : والناس في هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب . صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور . وصنف عرضت لهم في هذه الاشياء شكوك ولم يقدرُوا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في قهقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فعلي هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه . ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لحزب البر مثلاً الذي هو الفناء النافع لاكثر الأبدان أن يكون لاقل الأبدان ضاراً وهو نافع للأكثر

وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للاكثر وربما ضر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى ( وما يضل به الا الفاسقين ) لكن هذا اما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الاقل منها والاقل من الناس واكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيخبر عنها بالشاهد الذي هو اقرب الموجودات اليها واكثرها شبهاً بها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ المثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى بتشابهها في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفان الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الاصحاء والنساء الملائم اما يوافق أيدان الاصحاء وأما أولئك فرضى والمرضى هو الاقل ولذلك قال تعالى ﴿ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ﴾ وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام . وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا بأن هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز اما جاء مجزأً من جهة الوضوح والبيان فاذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ثم انه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه : وبالجمله فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت . ليس يقوم عليها برهان ولا تعمل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعلمهم عنها فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور اما هو العمل فما كان أنفع في العمل فهو أجدر وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران



جميعاً أعنى العلم والعمل . ومثال من أول شياً من الشرع وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور . مثال من أتى الى دواء قد ركه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر نجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم أن بعض تلك الادوية التي صرح باسمه الطبيب الاول في ذلك الدواء العلم المنفعة المركب لم يرد به ذلك الذي جرت العادة في اللسان . أن يدل بذلك الاسم عليه وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الاعظم وجعل فيه بدل الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطبيب الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس من ذلك الدواء المركب فراموا اصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس : وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير

التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول : ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفرق أمي على إثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبين أن هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أراه إليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم . ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه بحيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن أن الذي أثبتته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وإن الحق إنما أثبتته في المضمون على غير أهله . ثم جاء في كتابه المعروف بشكاة الاتوارف ذكر فيه مراتب المارقين بالله فقال إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية وقد قال في غير ما موضع أن علومهم الإلهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال فأنحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك

صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لنم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة : وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأنه التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلهذا من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين : أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به : وأما إخلاله بالحكمة فلا فصاحه أيضاً بعمان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان . وأما حفظه للأمرين فلا أن كثيراً من الناس لا يعرف بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة . وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع في التأويل فانما مافعل من هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه . وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه ضارباً لقات الأمرين جميعاً أعني الحكمة والشرعية وإنه نافع لهما بالمرض . وذلك ان الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالقات . إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشرعية وقد يلزم بالمرض الجمع بينهما . والصواب كان أن لا يصرح

بالحكمة للجمهور . وأما وقد وقع التصريح بالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها : وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة فهو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل : ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحيط علماً بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قوله أعني ( فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة ) وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا : فنقول إن الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما حاخلة في الجزء المتقدم لقوله تعالى ( لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ) ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم : وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبطانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنقضي الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية إذ كل مرتى في جهة من الرأي فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع للمنقول واعتلوا للاحاديث بأنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم

مع أن ظاهر القرآن معارض لما أعني قوله تعالى ( لا تدركه الابصار ) : وأما  
 الأشعرية فرأوا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز  
 الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم ولجؤا في ذلك إلى حجج  
 سوفسطائية موهمة أعني الحجج التي توهم أنه صحيح وهي كاذبة : وذلك أنه  
 يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس أعني أنه كما يوجد في الناس  
 الفضل التام القضيحة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل ويوجد فيهم من  
 يوم أنه قاضل وليس بفاضل وهو المراتي كذلك الأمر في الحجج أعني أن  
 منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجة مرائية وهي  
 التي توهم أنها يقينية وهي كاذبة : والأقاويل التي سلكها الأشعرية في هذه المسألة  
 منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز رؤية ما ليس بجسم  
 وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فلما ما عاندوا به قوله المعتزلة أن كل مرئي  
 فهو في جهة من الرائي ففهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم  
 الغائب وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم  
 الشاهد إلى الغائب وأنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة إذا كان جائزا  
 أن يرى الإنسان بالقوة البصرة نفسها دون عين . وهؤلاء اختلط عليهم  
 إدراك العقل مع البصر فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان  
 هو إدراك البصر فظاهر من أمره أن شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ولا في  
 جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة . ولذلك ليس تأتي الرؤية بأي وضع اتفق  
 أن يكون البصر من المرئي بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا . وهي  
 ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والبصر وكون  
 للبصر ذا ألوان ضرورة والرء لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الابصار هو .

رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة وقد قال القوم أغنى الأشعرية إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطاً في وجود العلم وإن كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم : وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أغنى أن كل مرئي في جهة من الرائي بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست محل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة : وأما حجبتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان إحداهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عدوا جهات آخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل إنه بجسم إذ لو كان ذلك كذلك لما رثى اللون وباطل أن يرى لمكان أنه لون إذ لو كان ذلك لما رثى الجسم وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود والمغالطة في هذا القول بينة فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر

المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر المحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل : وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله إنسان فانه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وإن آلة هذه غير آلة تلك وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً : والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المراتب الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات فإذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند هذه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فإن قالوا سمع فقط فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان وإن قالوا بصر فقط فليس يدرك الأصوات وإذا لم يكن بصرًا فقط لأنه يدرك الأصوات ولا سمعًا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع ممّا وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى التضادات وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأي سوفسطائي لا قوام قدماء مشهورين بالسفسطة . وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة : وتلخيصها أن المحواس إنما تدرك ذوات الأشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالمحواس لا تدركها وإنما تدرك الذوات والذوات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فإذا المحواس إنما تدرك الشيء .

من حيث هو موجود وهذا كله في غاية الفساد : ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفترق بالشئ الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الألوان ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات ولزمت أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر : وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها المحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا التشاغل على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شئ من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم القطرة .

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الجأت القائلين بنصرتها في زعمهم إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هي ضحكة من غنى بتميز أصناف الأقاويل أخرى غاية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك أنه من المسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضاً لا يليق الإفصاح به للجمهور وأنه لما كان العقل من الجمهور لا يتفك من التخيل بل ما لا يتخيلون هو عندهم علم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه



سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه . ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به إذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني الموجودات في المعاد أعني أن تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لأنه إذا قيل له نور وأن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء : وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعني للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصرح لهم بها فنخرج عن مناهج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني : المثلاليات التي لم يمكن تصورهم إيها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسهم التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس وإلا يخلط التعليان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية : ولذلك قال عليه السلام إنا مشر الأتبياء أمرنا أن تنزل الناس منازلهم وأن تخاطبهم على قدر عقولهم . ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال . وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول : فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر وأنه ليس

يمرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى أغنى إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بآبائها وإذا قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي أن تسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينتضى القول في هذا الذي قصدناه

( الفن الخامس في معرفة الأفعال ) وتذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب ( المسألة الأولى ) في إثبات خلق العالم ( الثانية ) في بعث الرسول ( الثالثة ) في القضاء والقدر ( الرابعة ) في التجوير والتعديل ( الخامسة ) في المعاد

( المسألة الأولى في حدوث العالم ) يعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية فلما قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها: وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبني على أصول متفتنة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور . فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أغنى البسيطة وتناول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة . وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بأمثاله هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد . وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شيهاً به كالحال في أحوال

المعاد وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرفوا أنه ليس من عملهم كما قال تعالى في الروح : وإذ تقرر لنا في هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع . وواجب إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع أستمع في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع فله تبارك وتعالى فإنه إذا توملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى : وذلك أنه كما ان الإنسان إذ نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للنعمة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والعناية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك النعمة علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك النعمة وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود النعمة بالاتفاق مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره . علم أن ذلك الحجر اتصا صنعه صانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان . وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ماهو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هناك فاعل . كذلك الأمر في العالم كله فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأئمة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب

الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية . وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختلف شئ من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات اتى هنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراحه وهو الله عز وجل . وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق: فلما أن هذا النوع من الدليل قطعى وانه بسيط فظاهر من هذا الذى كتبناه . وذلك ان مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع . أحدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى هنا . والأصل الثانى أن كل ما يوجد موافقا فى جميع أجزائه لقول واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وان له صانعا . وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع : وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التى يذكر فيها بدء الخلق فيها قوله تعالى ( ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا ) الى قوله ( وجنات ألقافا ) فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان : وذلك أنه ابتداء فنه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود وهو ان الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها.

وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن تخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهاداً) وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائداً إلى هذا معنى الوثارة واللين فاستعجب هنا الإعجاز وأفضل هذه السعادة وأغرب هذا الجمع : وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها . وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء : وأما قوله تعالى ( والجبال أوتاداً ) فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي كأن كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقى الأسطوانات أغنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة : فإذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وإنما عرضت عن قصد قاصد وإرادة مريد فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات ثم نبه أيضاً على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى ( وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً ) يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس . وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان اللباس قد بقي من الحر مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباساً . وهذا من أبداع الاستمارة . وفي الليل أيضاً منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون فيه

مستغرقاً لمكان ذهب الضوء الذي يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال تعالى (وجعلنا نومكم ثباتاً) أى مستغرقاً من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى (وبيننا فوقكم سباً شداًنا وجعلنا سراجاً وهاجاً) فعبّر بلفظ البيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تقتر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يخاف أن تخرب كما تخرب السقوف والمباني العالية والى هذا الإشارة بقوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظاً) وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلاً عن أن يقف كلها : وقد زعم قوم أن النفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة وقوف الفلك : ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض فقال تعالى (وجعلنا سراجاً وهاجاً) وإعنا سماها سراجاً لأن الأصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلاً . وإعنا نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها : ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في تزول المطر وأنه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان وإن تزول المطر بقدرة محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما هنا فقال تعالى (وأترلنا من الممصرات ماء نجاًنا لنخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً) والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات

طباقا وجعل القمر فيهن نورا وحمل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا (ومثل قوله تعالى ﴿الله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء﴾ : ولو ذهبنا تعدد هذه الآيات وتفصيل ما ثبتت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا إن أنسا الله في الاجل ووقع لنا فراغ أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز

وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعرية أنه الطريق الى معرفة الله سبحانه . وذلك أنهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قيل الجواز أى من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس هنا حكمة ولا توجد هنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ماهى عليه كوجودها على ماهى عليه فليس هنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي آمن الله عليه بخلقها وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأى الذى يلزمه أن يكون امكان خلق الانسان جزءا من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذى يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقته أخرى ويوجد عنه فعل الانسان : وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر يخالف بالحد والشرح . لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا تمت بها على الانسان لان ما ليس بضرورى ولا من جهة الافضل في وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه . وهذا كله خلاف ما في فطر الناس

وبالجملة فسكنا أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها ففهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً : وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بيميد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها . لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فلي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب : وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه . إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطراب مثل كونه الإنسان متغذياً . وإما أن يكون من أجل الأفضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كونه الإنسان له عيان . وإما أن يكون ذلك لامن جهة الأفضل ولا من الاضطراب فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ولا تدل على الاتفاق : وذلك أنه إن كان مثلاً ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً ولا من جهة الأفضل في الأمساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها لأمساك آلات جميع الصنائع فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن ينحصر الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما ينحصر حيواناً من الشكل الموافق لقطعه : وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لا صانع هنا وإن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية.



لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن قاعل مختار :  
 وذلك لأنه إذا قال الأشعري أن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على  
 أن ههنا مخصصاً فاعلاً كان لا، ولك أن يقولوا إن وجود الموجودات على  
 أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لأن الإرادة إنما تفعل لمكان  
 سبب من الأسباب والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق إذ  
 كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يعرض للاسقطسات أن  
 تتمتج امتزاجاً بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ثم تتمتج  
 أيهاً امتزاجاً آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر  
 فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن  
 أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وإن الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات  
 الحادثة عنها واجبة وإن هذا دائماً لا يحتمل لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق  
 لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى  
 ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ وأي إتقان يكون ليت شعري في الموجودات  
 أن كانت على الجواز لأن الجائز ليس هو أولى بالشئ من ضده . وإلى هذا  
 الإشارة بقوله تعالى ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى  
 من فطور ﴾ وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد  
 على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المدومة أفضل من  
 الموجودة فن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن  
 في ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين  
 من الحيوان شمالاً والشمال يميناً لم يكن في صنعة الحيوان فإن أحد الجائزين

كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن ان يقال انه انما وجد على احد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق

وأنت تتبين ان الناس بأجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه انما أدت الحساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن أنها حدثت عن الاتفاق وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانها : فاذا هنا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة : ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب على نقي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان هنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن هنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن هنا نظام ولا ترتيب لم يكن هنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها صمدت عن علم وحكمة . وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه . مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة إما ابطال وجود الفاعل على الإطلاق وإما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس أسماؤه عن ذلك : وأما الذي قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول المربوب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي

هنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بان هنا أسباباً فاعلة غير الله وهيمات لافعل هنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسباباً مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنين هذا المعنى بياناً أكثر في مسألة القضاء والقدر : وأيضاً فاتهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلوا أن القائل ينفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجمعه جزءاً من موجودات الله وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته : وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادئ الرأي وهو الظنون التي تخطر للانسان من أول نظرة وكان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الارادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشر وضده رأوا أنهم ان لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدر أن يقولوا بوجود فاعل - يريد فقالوا أن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدئ الفاعل يريد كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الامور الصناعية ضرورياً وهو مع ذلك صادر عن فاعل يريد وهو الصانع وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات فان الاشياء التي تعملها الارادة لا لمكان شيء من الاشياء أعني لمكان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتفاق وقد علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما

احتاجوا أن يتكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأحسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب : فهذا مقدار ما عرض من التفسير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بينها قبل ونديها فيما يأتي إن شاء الله تعالى فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لمبادئه ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومعنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه وبخاصة بالإنسان وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس . وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد فآخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان وأنه خلقه من شيء إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون الإبهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم ( وكان عرشه على الماء ) وقال تعالى ( إن ربكم الله الذي خالق السموات والأرض في ستة أيام ) وقال ( ثم استوى إلى السماء وهي دخان ) إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فاما أن يقال لهم أن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره

العلماء فضلاً عن الجمهور فينبغي كما قلنا أن لا يعدل في الشرع عن التظنور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح<sup>١</sup> لهم بإغتر ذلك فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة: ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ التطور وهذه الالفاظ تصلح لتصوير المعنيين أعني لتصوير الحدوث الذي في الشاهد وتصوير الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذا استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تقصد عقائد الجمهور وبخاصة المجدلين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعني الاشعرية. وذلك أنهم لما صرحوا - أن أقصر يد بارادة قديمة - وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا أن العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة فقالوا أن الارادة القديمة تملقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المرید إلى المحدث في وقت عدمه هي بينها نسبته منه في وقت إيجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره إذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الارادة: وذلك أنه يقال لهم إنا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فإن قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وإن قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما يأذن به الله فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثه ولا قديمة فلام في هذه الأشياء اتبعوا ظهور الشرع فكأنوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكأنوا ممن سعادته في علوم اليقين وذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وإيمانهم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فأنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصية والمجبة . وقد يكون الاعتقاد لا مثال هذه الأقاويل سبباً للانحلال عن المعقولات كما ترى يمرض للذين مهرؤا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة .

كاف بحسب غرضنا فلنسر إلى المسألة الثانية

(المسألة الثانية في بحث الرسل) والنظر في هذه المسألة في موضعين . أحدهما في إثبات الرسل . والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس يكاذب في دعواه . فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت

إن الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائر على التكلم المريد الملك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الوضع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله : قالوا وإذا كان هذا المعنى فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضاً يظهر في الشاهد إنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها الناس إني رسول الملك إليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهورة المعجزة على يدي الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا تقنع بالجمهور بوجه ما لكن إذا تثبتت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضمنون في هذه الأصول : وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته إن من رؤيتهم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي أو بان يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامات إلا على رسله . وإذا كان هذا هكذا فلماذا أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضاً ليس ممكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالته ولم تظهر على أيدي سواهم : وذلك أن ثبوت الرسالة يبنى على مقنعتين : إحداها أن هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة . والثانية أن كل ما ظهرت على يديه معجزة فهو نبي فيتولد من ذلك

بالضرورة ان هذا نبي : فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم ان ههنا أفلا تظهر على أيدي المخلوقين قطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلا : وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول قائما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته : وإما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبري أغنى أن الذي تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود وإذا كان الأمر هكنا فللقائل أن يقول من أين لنا بصفة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزا ولا بد أن يكون جزء هذا القول أغنى المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني : وليس لقائل أن يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل وذلك ان الجواز الذي هو من طبيعة الوجود هو أن يحس ان الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في ترول المطر فيقضى العقل حيثئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضد هذا وهو الذي يحس وجوده دائماً فيقضى العقل قضاء كلياً وباتاً على ان هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب



فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات لظهر أن الرسالة من الأمور المجازة الوجود وأما والخصم يدعى أن ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي يدعيه إنما هو جهل بلحد المتقابلين أغنى الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجودهنا الامكان لأننا قد أدركنا وجود الرسل منهم إلا أن نقول أن أحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد فهذا يقتضى تساوى الطبعين فيه هذا السر وإن فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان امكانا بحسب الأمر لا بحسب علنا : وأما وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج إلى الوجود فأنما هذا الامكان في علنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين أغنى أنه أرسل أو لم يرسل فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط مثل أن شك في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غداً أولاً فانه إذا جهلنا من زيد مثلاً هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا وإلى هذا كله فتى سلمنا أن الرسالة موجودة والمعجز بوجود فنأين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول . وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع إذا لم يثبت من قبل هذا الأصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فليس دليلاً إلى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة إلا إذا شهدنا المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل أغنى من يعرف بوجود رسالتهم ولم يشاهد على أيدي غيرهم فيكون حينئذ علامة قاطعة

على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أغنى بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة . فمن هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك أنهم أقاموا الامكان مقام الوجود أغنى الامكان الذي هو جهل ثم صحوا هذه القضية أغنى أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل العجيب الخارق للموائد الذي يرى الجميع أنه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وأن ذلك طيب : فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن وأيضا فانا اعترفنا بوجود الرسالة على أن تنزل الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعله المتكلمون لاسمهم مجوزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولي : وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن من المعجز إنما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وأنه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أغنى أنه إذا ادعى

من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من المتع أنها لا تظهر إلا على يدي التاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا قاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز لكن ما في هذا المعنى من الاقتاع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فإن الساحر ليس بقاضل : فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس أن الاحتفاظ لهذا الوضع أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على يدي الانبياء وأن السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات : وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الايمان برسالته وما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان إلى عين أخرى . وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فأنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها . وقد يدل على هذا قوله تعالى ( وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ) إلى قوله ( قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ) وقوله تعالى ( وما منحن أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون ) وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ) وقال ( فأتوا بشراً من مثله مقتربات ) وإذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجملة دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز : فإن قيل هذا بين ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنه يدل على كونه رسولاً وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود رسالة فضلاً عن تعيين الشخص

المرسى بها مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فإن من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده إذ هو كلام وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال إنما صار معجزاً بالصرف أعني بمنع الناس أن يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة إذ ما شأنه أن يكون هكذا قلنا يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس وما يختلف بالأقل والاكثر فهو من جنس واحد . وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف ولم تشرطوا في كون الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة ورأوا أنه يكفي في ذلك أن يكون من الأفعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس : قلنا هذا كله كما ذكر للمترض وليس الأمر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبنى عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب . أحدهما أن الصنف الذين يسمون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم إنساني . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها : وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على أن هناك أشخاصاً من الناس يوحي إليهم بأن ينهوا إلى الناس أموراً من العلم والأفعال الجلية بها تم سعادتهم ونهواهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الأنبياء : والأصل الثاني أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعلق فهر نبي وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في القطرة الإنسانية فابهم كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء

وان من وجد منه الإبراء فهو طيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحى من الله وان من وجد منبه هذا الفعل فهو نبي : فأما الأصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى ( إنا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده ) الى قوله ( وكلم الله موسى تكليما ) وقوله تعالى ( قل ما كنت بدعا من الرسل ) . وأما الأصل الثاني وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز وللتلك نبه على هذا الأصل فقال ( يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأتينا اليكم نورا مينا ) يعنى القرآن ( وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم ) وقال تعالى ( لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك ) وقال ( لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بملئه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا ) فان قيل من أين يعلم الأصل الاول وهو ان ههنا صنفا من الناس يضمون الشرائع بوحى من الله وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من الله قيل أما الأصل الاول فيعلم بما يندرون به من وجود الاشياء التى لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التى أنذروا بها وفي الوقت الذى أنذروا وبما يأمرهم به من الافعال وينهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المأروف والاعمال التى تدرك قطع . وذلك أن الحارق للمعتاد اذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعا لم يكن يتعلم وإنما كان بوحى من الله وهو المسمى نبوة . وأما الحارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة

المسماة نبوه وإنما تدل اذا افتقرت الى الدلالة الأولى . وأما اذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك ولذلك ليس تبدل في الانبياء على هذا المعنى إن وجدت لهم لأن الصنف الآخر من الحارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم : فقل هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الانبياء أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقو : فقد تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا فنقل تواتر كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس : فإن قيل فمن أين يدل القرآن على انه خارق ومعجز من نوع الحارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة أعني الحارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب : قلنا يوقف على ذلك من وجوه . أحدها أن يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى . والثاني ما تضمن من الاعلام بالغيوب . والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية أعني انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعرب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتد في ذلك على الوجه الاول : فإن قيل فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله : قلنا يوقف على هذا طرق . إحداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الارادية التي يتوصل

يها إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات وما الأمور التي تفوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخرى وهي الشرور والسيئات : ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة ماهي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة أخروية . وشقاء أخروي أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وأيضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما أن الاعذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص ، وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع : وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحى أو يكون تنبيه بوحى أفضل وأيضا فان معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف . وهذا كله بل أكثره ليس يدر بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام باحوال المعاد : ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن علم ان ذلك بوحى من عند الله وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منها على هذا ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ) الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان آميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفصحى عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كلت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة . والى هذا الإشارة

بقوله تعالى ( وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحيطه يمينك إذا لا تراتبه المبطون ) ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى ( هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ) الآية وقال ( الذين يتبعون الرسول النبي الأمي ) الآية وقد وقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايضة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الانبياء الذين هم به أنبياء إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الاثر في ذلك من الجميع أغنى القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيد للسلادة مع ما تضمنه سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه : وبالجمله فان كانت ههنا كتب واردة في شرائع استاهلت ان يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأخرى أضعافا مضاعفة وأنت فيلوح لك هذا جدا ان كنت وقت الكتب أغنى التوراة والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون كلها قد تغيرت : ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل في هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع : وقال عليه السلام لو ادركني موسى ما وسمه إلا اتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أغنى كونها مستعدة للجميع كانت ههنا



الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى ( قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ) وقال عليه السلام بعثت إلى الأحمر والأسود فانه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالامر في الأغذية : وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر كذلك الامر في الشرائع فلها المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتها هذه إما خص بها قوم دون قوم وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس : ولما كان هذا كله إما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة : قال عليه السلام منها على هذا المعنى الذي خصه الله به مامن نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وإما كان الذي أوتيته وحياً وإني لا أرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وإبراء الأكمه والأبرص فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي به اسمى النبي نبيا : وأما القرآن فدلالته على هذه العفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب ومثال ذلك لو أن شخصين ادعىا الطب فقال أحدهما الدليل على أني أسير على الماء وقال الآخر الدليل على أني طيب إني أبرأ المرضى فشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى لكانت تصديقتنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى يبرهان وتصديقتنا بوجود الطب للذي شفى على الماء مقننا ومن طريق الاولى والاخرى : ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على الشئ على الماء الذي ليس من وضع البشر

فهو أخرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر : وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الوحي : ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس إلا من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه : وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على تصديق النبي أعني المعجز البرائي الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرائي هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور "والعلماء" فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البرائي ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع إذا تامل وجد أنه اتما اعتمد المعجز الأهلئ والمناسب لا المعجز البرائي وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

(المسألة الثالثة في القضاء والقدر) وهذا المسألة من أعوص المسائل الشرعية

وذلك إنه إذا تاملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول أما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجوده في الكتاب والسنة أما في الكتاب فإنه تلقى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبور على أفعاله وتلقى فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبوراً على أفعاله : أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية وأنه قد سبق القدر فيها قوله تعالى ( إنا كل شيء خلقناه بقدر ) وقوله تعالى ( وكل شيء عنده بمقدار ) وقوله تعالى ( ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا

في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير) إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى : وأما الآيات التي تدل على أن الإنسان مكتسباً على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى (أو يوبقن بما كسبوا ويعف عن كثير) وقوله تعالى (ذلك بما كسبت أيديكم) وقوله تعالى (والذين كسبوا السيئات) وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله (وأما نعوذ فهديناكم فاستجبوا المعى على الهدى) وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى (أو لم أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم) ثم قال في هذه المنزلة بعينها (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله) ومثل ذلك قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقوله (قل كل من عند الله) وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه : ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو على المنشأ عليه وأن الإيمان سببه جيلة الإنسان. والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله وأن المبدع مجبور عليهما ولذلك افرق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين . فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة وإن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة . وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية : وأما الشرعية فلهم راموا أن يأتوا بحول وسط بين القولين فقالوا إن الإنسان كسباً وإن المكتسب به

والكتسب مخلوقان لله تعالى وهذا لامضى له فلذا إذا كلف الاكتساب والكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه : فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة . وللإختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة : وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه وإن فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب . وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب مالا يطاق وإذا كلف الإنسان مالا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لأن الجماد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطبق استطاعة ولهذا صار الجهور الآن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية إن الإنسان إكتساباً لأفعاله واستطاعة على الفعل وبناء على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التي منعت المعتزلة : وأما قدماء الأشعرية فحوزوا تكليف مالا يطاق هرباً من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قيساً في العقل وخالفهم المتأخرون منهم . وأيضاً فإنه إن لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالاهبة لما يتوقع من الشرور لامضى له . وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات فتبطل أيضاً الصنائع كلها المقصود منها أنها تجلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع متى يطلب بها المنافع بها . وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله

خارج عما يحمله الإنسان : فإن قيل فلماذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المقول نفسه : قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة : وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بموانع الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال الموانع عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالإمرين جميعاً وإذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الإفعال التي من خارج لها وهي المبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي زوم فعلها أو عاقبة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج : مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار ففهرينا منه وإذا كان هكذا فأرادتنا محفوفة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى . ( له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ) : ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتب منضود لا تتخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وإفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني أنها توجد في أوقات محدودة

ومقدار محدود وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو الملة في وجود هذه الأسباب ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى ( قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله ) وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده ؛ ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعلم في وقت من أوقات جميع الزمان ؛ فسيحان من أحاط اختراعا وعلمنا بجميع أسباب جميع الموجودات ؛ وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) الآية ؛ وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوى التي قبلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة العقلية أعني أن كون الأشياء الموجودة عن

أرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً أغنى بارادتنا وبالأَسباب التي من خارج  
 فأذا نسبت الأفعال الى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك  
 المتقدمة : فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا  
 القول هو مبني على : ن هنا أسباباً فاعلة لمسيبات مفعولة والمسلمون قد اتفقوا  
 على ان لا فاعل إلا الله : قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان  
 أحدهما أن الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين إما انه لا فاعل  
 إلا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى  
 فاعلة الا مجازاً إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذي صيرها موجودة  
 أسباباً بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد  
 فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها وكذلك يحفظها هو في  
 نفسها ولولا الحفظ الإلهي لما لما وجدت زماناً مشاراً اليه أغنى لما وجدت  
 في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان : وأبو حامد يقول ان مثال من  
 يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك  
 في فعل الكتابة القلم مع الكاتب أغنى ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان  
 كاتب أي كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أغنى اتها  
 مَنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك  
 الملامر في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تبارك وتعالى واذا أطلق على سائر  
 الأسباب : ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحاً وانما كان يكون التمثيل بينا  
 لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلنا . ثم الحافظ  
 للكتابة بعد الكتب والمخترع لما عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من أن  
 الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقتزن بها أسبابها التي جرت العادة

إن يقال إنها أسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تتولد عنها أشياء وان النظام الجارى فى الموجودات إما هو من قبل أمرين أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس . الثانى من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج . وأشهر هذه هى حركات الأجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضوعه أو على غير قدره أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا فى الشمس والقمر أغنى تأثيرها فيما ههنا وذلك بين فى المياه والرياح والأمطار والبخار وبالجلة فى الاجسام المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى جميع الحيوان بأسره . وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التى جعلها الله فى أجسامنا من التعدى والاحساس لبطلت أجسامنا كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يترفون بذلك ويقولون لولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبره لما أمكن فى أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها ونحن نقول انه لولا القوى التى فى أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية فى هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة عين فسيحان اللطيف الخبير : وقد نبه الله تعالى على ذلك فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى ( وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ) وقوله تعالى



( قل أرايتم ان جبل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم القيامة ) الآية وقوله تعالى ( ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ) وقوله تعالى ( وسخر لكم ما في السموات والارض جميعاً منه ) وقوله ( وسخر لكم الشمس والقمر ذابئين وسخر لكم الليل والنهار ) الى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها : وأما الجواب الثاني فأننا نقول إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض : فلما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا من الخالق سبحانه وما يقتزن بها من الاسباب فأنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها : مثال ذلك ان المني إما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فلما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح إما يفعل في الارض تحميراً أو اصلاحاً ويذرع فيها الحب . وأما المعطى لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فإذاً على هذا لا خالق الا الله تعالى إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى ( يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً لو اجتمعوا له وان يساهم الذباب شيأ لا يستفدوه منه . يصف الطالب والمطلوب ) وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا نحيي وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب : وبالجملة فلما فهم الامم هكنا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى ان الاسم الخالق

لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قرينة ولا ببيعة إذ كانت معنى الخالق هو  
هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى ( والله خلقكم وما تعلمون ) وينبغي أن  
تعلم أن من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسيبتها أنه قد أبطل  
الحكمة وأبطل العلم . وذلك أن العلم هو معرفة الاشياء بأنسائها والحكمة هي  
المعرفة بالاسباب الغائبة . والقول بانكار الاسباب حملة قول غريب جدا عن  
طباع الناس والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب  
فاعل في الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك إما يكون من قبل الحكم  
بالشاهد فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم أن لا يمتروا بان  
كل فعل له فاعل وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه  
لا فاعل الا الله سبحانه أن يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد إذ من وجود  
الفاعل في الشاهد استدلتنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب  
تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا باذنه وعن  
مشيئته . فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب وأن من قال بأحد  
الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ . كالمبذلة والجبرية : وأما المتوسط الذي  
تروم الاشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا  
إذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الانسان  
بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فإنه لا معنى لا اعترافهم بهذا  
الفرق إذا قالوا أن الحركتين ليستا من قبلنا لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس  
لنا قدرة امتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة  
التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط  
والاختلاف في اللفظ ليس يوجد حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه

فلنسر الى ما بقى علينا من المسائل التي وعدناها

( المسألة الرابعة ) في الجور والعدل : قد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه الى رأى غريب جداً في العقل والشرع أضحى انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده : وذلك انهم قالوا ان الغائب في هذا بخلاف الشاهد . زعموا أنه انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة فتى فعل الانسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عادلاً ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائر . قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخل تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا انه ليس هنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور : وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون هنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً . وهذا خلاف المسموع والمقول . أما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى ( شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائماً بالقسط ) وقال تعالى ( وماربك بظلام للعبيد ) وقال ( ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون ) : فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي مثل قوله تعالى ( يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ) ومثل قوله ( ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ) قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على

ظاهاها وذلك أن هنا آيات كثيرة تمارضها بظاهاها مثل الآيات التي تنفي فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ( ولا يرضى لعباده الكفر ) وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم وما تقوله الاشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريد فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدل على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى ( فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها ) وقوله ( وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ) الآية : وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة : وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجب العقل فنقول : أما قوله تعالى ( يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أغنى مهين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج : وأما قوله ( ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ) معناه لو شاء أن لا يخلق خلقاً مهين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين كليهما لفعل ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أو تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى ( يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين ) ومثل قوله تعالى ( وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ) ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار ( كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ) أي إنه يعرض للطباع الشريرة أن تكون هذه

الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الاغذية النافعة مضرة بها : فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهينين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل إن الحكمة الالهية اقتضت ذلك وان الجور كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الانسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وان كانت للأكثر مرشدة فلم يكن يد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أجد أمرين إما أن لا يخلق الا انواع التي وجد فيها الشرور في الاقل والخير في الاكثر فيعلم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل وإما ان يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل أفضل من إعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكايه عنهم حين أخبرهم انه جاعل في الأرض خليفة يعني بنى آدم قالوا ( أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ) الى قوله ( ائني أعلم ما لا تعلمون ) يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو انه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرّا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضى إيجابه لا إعدامه : فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفى المظلم وانه انما خلق أسباب الضلال لانه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يمرض فيها اضلال أصلا وهذه هي حال الملائكة ومنها ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا يمرض فيها الاضلال في الاقل اذ لم يكن في وجودهم أكثر

من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حل الانسان : فان قيل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان : قلنا ان تقيم الأمر على ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن هنا الهين إلهاً خالقاً للخير وإلهاً خالقاً للشر فيعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً : ولما كان الاضلال شراً وكان لا خالق له سواء وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق لكن على أنه خالق للخير لئلا يخلو الخلق للشر من أجل الخير أغنى من أجل ما يقتضيه به من الخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه . ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بينما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً : وأما قوله تعالى ( لا يستل عما يفعل وهم يسألون ) فان معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل إما حاجة ضرورية وإما أن يكون به تاماً والبارئ سبحانه يتزهد عن هذا المعنى فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لئلا ذاته تستكمل بذلك العدل بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل : فلما فهم هذا المعنى هذا ظهر أنه لا ينصف .

بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان لكن ليس يوجد هنا أن يقال أنه ليس يتصف بالعدل أصلاً وإن الأفعال كلها تكون في حقه لأعدلاً ولا جوراً كما ظنه المتكلمون فإن هذا لإبطال لما يعقله الإنسان وإبطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه : وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بالعدل أصلاً بطل ما يعقل من أن ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي بنفسها جور وشروا إذا فرضنا أيضاً أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل قائماً وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره : وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وإنما الذين تعجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها : وذلك أن لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاعتقاد على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن أغنى في ظنونهم أن الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخلوا من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزاً وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكناً في ظن الجمهور قال تعالى ( ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ) فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقرن بوجودهم شر ففنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا لخلقنا خلقاً ليس يقرن بوجودهم شر بل

الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هدلاًها. وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسر إلى المسألة الخامسة

( المسألة الخامسة وهي القول في الماد وأحواله ) والماد منه اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإثباتها اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة : وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أغنى للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوجوه في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أغنى أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخراوية ودنياوية وإنبي ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل . منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه إذا كان كل موجود تظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أخرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى ( وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا من النار ) وقال مثبناً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود ( الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه ) فقنا عذاب النار ) ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال ( أخلصتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم لنا لا ترجعون ) وقال ( أخلص الإنسان أن يترك سدى ) وقاله



وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ) يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ( ومالى لأعبد الذى فطرني وإليه ترجعون ) وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لا تأثرى ثان واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لافى غيره أعنى الخالص به . وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان معنى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة : ولما كثرت النفس الناطقة جزئين جزء عملى وجزء علمى وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل العملية والفضائل النظرية وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات التى توقعها هى الشرور والسيئات : ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية ما لا يدب جميع الناس من معرفته وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه إذا قويست بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها ولما كان الوحي قد أُنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تمر من الشهوات الجماعية فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريفها من الشهوات

الجهنمية وإن كانت خيثة زادها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالرفايل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن: وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين) اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الآخرة والشقاء الآخير. ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال كان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى أعنى في الوحي اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء. فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة والشقية من الآذى بأمور شاهدة وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية. ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هنالك بالذات المدركة ههنا بعد أن نفى عنها ما يقترن بها من الآذى ومثلوا الآذى الذي يكون هنالك بالآذى الذي يكون ههنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحته إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تنهما للجمهور والجمهور إليها وعنها أشد تمكراً فأخبروا أن الله تعالى يمد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنهما وهو مثلاً الجنة وأنه تعالى يمد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات آذى وهو مثلاً النار: وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في

امكان فحينئذ الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هذه الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوى على وجود مساويه أغنى على خروجه للوجود وقياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأَعْظَم والأَكْبَر للوجود مثل قوله ( وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ) الآية فإن الحجّة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البداية وهما متساويان وفي هذه الآية مع هذا القياس التّثبت لامكان العودة كسر لشبهة الماندة لهذا الرأى بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى ( الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ) والشبهة ان البداية كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فمؤندت هذه الشبهة باننا نحس ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلق منه كما يخلق الشبيه من الشبيه : وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى في الآية ( أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ) فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لتفصى الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الآية لطلال القول وهي كلها من الجنس الذى وصفنا : فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء ومختلفة في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذى في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأن أكثر الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم الى ما هنالك والأكثرهم المقصود الأول بالشرائع : وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً الى

ما هنالك من الروحاني والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل : ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي هنا من النعيم واللذة أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانتقطاع أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت أن الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت أن الوجود المثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مثل به ارادة البيان ولهذا حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة رأت أنه جمالي لكن اعتقدت أن تلك الجمالية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجمالية لكون هذه بالية وتلك باقية وهذه أيضاً حجج من الشرع ويشبه أن ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأي لأنه روى عنه أنه قال ليس في الدنيا من الاخرق الا الاسماء ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص وذلك أن امكان هذا الرأي يبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع . أحدها أن النفس باقية . والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها : وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي هنا توجد متعاقبة ومتقلة من جسم الى جسم وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هي واحدة : مثال ذلك أن انساناً مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاعتدى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه من حين تولد منه انسان آخر : وأما اذا فرضت أجساماً أخرى فليس تلحق هذه الحال : والحق في هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو مآدى اليه نظره

فيها بعد أن يكون نظراً يفضى الى ابطال الأمل جملة وهو إنكار الوجود جملة فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع والعقول فهنا كله يبنى على بقاء النفس : فإن قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنييه على ذلك : قلنا ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى ( الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ) الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس فلو كان تعطيل فعل النفس في الموت نقصاد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطيل فعلها في النوم نقصاد فاسها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا ان هذا التعطيل لا يمرض لها لا تمر لحقها في جوهرها وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطيل آلتها وأنه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة ان تعطل النفس والموت هو تعطيل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكميم أن الشيخ لو وجد عينا كمين الشاب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا ان نثبت في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز ونختم به القول في هذا الكتاب فنقول : ان المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما الى أربعة أصناف فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام أولها

أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع حجة وليس يمكن أن تقبلها إلا القطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذى صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذى وصفنا . والثانى مقابل هذا وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه إلا أن مران جميعاً أغنى كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال . والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد . والرابع عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال : فاما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الأول من الثانى وهو البعيد في الأمرين جميعاً فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الأسود عين الله في الأرض وغيره مما أشبه هذا بما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال فإن الواجب في هذا أن لا يتأولها إلا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا أنه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال إما أنه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون وأما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال وهذا كآثمة أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك : والقانون في هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد في كتاب الفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذى يسميه أبو حامد الثانى . والحسى . والخيالى . والعقلى . والشبهى . فلذا وقعت

المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي أرفع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عنى به هو الوجود الثاني أغنى الذي هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده وفي هذا النحو يدخل قوله عليه الصلاة والسلام مامن نبي لم أره الا وقد رأيته في مقامى هذا حتى الجنة والنار : وقوله بين حوضى ومنبرى روضة من رياض الجنة ومنبرى على حوضى : وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذه كلها تدرك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك للوجودات الأربع شها : فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة . وأما اذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ : وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد أغنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي انه مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للتكاملين أغنى الأشعرية والمعتزلة : وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد الا أنه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا أيضاً نظر أغنى عند الصنف الذين يدركون أنه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون أنه مثال الا بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل أن يقال ان الا حفظ بالشرع أن لا تأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الاولى ويحتمل أيضاً أن

يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المثل به إلا أن هذين الصنفين متى أتيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبميدة من ظاهير الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ! ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم يتميز له هذه المواضع ولا يتميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطر الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بمضاً وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتمد عليه : وأنت فقد وقتت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة أعنى أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولاً يؤول وإن أول فعند من يؤول أعنى في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وإنما قدمناه لأننا رأينا أن أهم الأغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته

وجد في آخر النسخة المطبوع عليها هذه النسخة مانصبه

وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة



## الرد على فلسفة ابن رشد

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن عصى الانسان بقوة التخيّل وجمال الاختراع . وزين فكره بدقيق التصور وغريب الابداع . والصلاة والسلام على من أعجز العقول بياهر حكمته وعلى آله وصحبه الذين حفظوا كيان شريعته (وبعد) فهذه مناقشات رائقة . وتدقيقات فائقة . لشيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي المتوفى سنة ٧٢٨ أوردتها في كتابه الجمع بين العقل والنقل على بعض الابحاث الواردة في كتاب الكشف عن مناهج الاثلة في عقائد الملة للقاضي أبي الوليد أحمد بن رشد الحفيد وجدها بخط الأستاذ الشيخ طاهر افندي الجزائري الدمشقي مطرزاً بها بعض هوامش نسخة من الكتاب المذكور طبع اوربا محفوظه في مكتبة سعادة أحمد بك تيمورفاثررت نقلها مذيلاً بها الكتاب المذكور حين أعدت طبعه ثانياً مشيراً في أول المقالة الى عمرة الصحيفة وعدد السطر من هذه الطبعة وذلك جاً لنشر القوائد وخدمة للأمة والله ولي التوفيق

محمد أمين

## ﴿ قال شيخ الاسلام احمد بن عبد الحليم بن تيميه ﴾

ص ٣١ س ١ قد جعل أصناف الامة أربعة باطنية وحشوية ومعتزلة وأشعرية  
وقد قصر حيث لم يذكر السلف وهو مذهب خيار هذه الامة إلى يوم القيامة  
ص ٣٣ س ٧ قلت من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة أن مالا يسبق  
الحوادث فهو حادث وهذا متفق عليه بين العقلاء إنا أريد به الحادث بالشخص  
فإن مالا يسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثاً وإما مالا يسبق نوع الحادث  
فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبنى هذا الدليل وكثير من الناس لا يميز في هذا  
المقام بين ماهو بعينه حادث وما تكون آحاد نوعه حادثة والنوع لم يزل حتى ان  
كثيراً من أهل الكلام إنا رأوا أن الحركات حادثة أو غيرها من الاعراض  
اعتقدوا أن مالا يسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين مالا يسبق الحادث المعين  
ومالا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة فهو لا يسبق النوع وإن سبق كل  
واحد من آحاده ولما تفتن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا أن يثبتوا امتناع  
حوادث لا تنتهي بطريق التطبيق وما يشبهه كما ذكر ذلك في موضعه فهم  
لا يسمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل  
حادث المين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً  
بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل  
حادث فيكون فعل حادث الافراد دائم النوع عن فاعل قديم فهو يقول لا يمكن  
وجود حادث عن فاعل أزلي إلا بفعل حادث الافراد وهم لا يسمون ذلك أه  
من كتاب الجمع بين العقل والنقل كتبه على قوله وأما الأشعرية إلى قولهم أن من  
أصولهم أن مالا يسبق الحادث حادث  
ص ٣٣ س ٨ كتبه على قوله وإن كان الفاعل حيناً يفعل إلى قوله متناهية

قد ساقها بتامها ثم قال قلت هذا الموضع هو الذى أوجب قول النظام ونحوه بالظفرة وقول طائفة من المتفلسفة والتكلمين بقبول انقسام إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهو القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء لأن الموجود وإن قيل إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا تتناهى وإن قيل أن يقبلها بالفعل فإذا صغرت أجزاءه قلما تستحيل وتفسد كما تستحيل أجزاء الماء الصنار هو وإذا استحال عند تنهاى صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى اهـ

ص ٣٦ س ٣ قلت من يقول أن الاحداث هو نفس المحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الاشعرية لا يسلم ان الحدوث عرض ولا أن له محلا فضلا عن أن يكون وجوديا لكنه قد قدم افساد هذا وإنه لا بد للمفعول من فعل وحيث يقال الاحداث قائم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث ليس عرضا موجودا قائما بشيء غير إحدث المحدث ويقال أيضا إن هذا ينبنى على أن المعلوم شيء وأن الماهيات فى الخارج زائدة على وجودها وكلاهما باطل وبالتقدير صحته فيكون الجواب أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذى ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة أن الحادث مسبوق بالامكان والامكان لا بد له من محل فلا بد للمحدث من محل اهـ كتبه على قوله ومن الشكوك المتعاصرة

ص ٣٦ س ١٣ قلت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل واحداث المحدث ونحو ذلك ان قيل تتعلق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجودا معدوما

وان قيل تتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه انه يتعلق به حين وجوده بمعنى أنه هو الذي يحمله موجوداً لا بمعنى أنه كان موجوداً بدونه فحمله هو أيضاً موجوداً اه كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء

ص ٣٦ س ١٩ قوله . فهذه الشكوك : قلت قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين تذهبهم أصحابه وسلف الامة أن ابراهيم استدل بطريق الحركة لكن هو يزعم أن طريقة الخواص طريقة ارسطو وأصحابه حيث استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك وأولئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابراهيم بالحركة لكون التحرك يكون محدثاً لامتناع وجود حركات لانهاية لها وكل من الطائفتين تفسد طريقة الاخرى وتبين تناقضها بالادلة العقلية وحقيقة الامر ان ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا احتج بالحركة بل بالافول الذي هو الغيب والاحتجاب كما قد بسط في موضع آخر فلا أقل لا يستحق أن يعبد ولهذا قال ( اننى براه مما تمبدون الا الذى فطرنى ) وقال ( انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض خيفاً وما انا من المشركين ) وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابراهيم حجة عليهم . لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى أن أفلت كانت محركة ولم ينف عنها الحجة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية لمقصود ابراهيم بل نافاه أقوالها اه

ص ٣٧ س ٨ قوله وأيضاً فان الزمان من الاعراض . قلت مضمون هذا

الكلام أن التسلسل في الملل ممتنع لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلوم. وأما في الشروط والآثار، مثل كون الوالد شرطاً في وجود الولد، ومثل كون النسيم شرطاً في وجود المطر، فلا يمتنع وهذا فيه تراخ معروف وقد ذكر في غير هذا الموضع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقسم الافلاك وانما غاية إبطال ما يقوله من يقول بوجود تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير التقيضين فإنه إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الافلاك متوقفاً على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهورة من الاناسى والامطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة عامة مستلزمة لمعلولاتها لها. ويقتضى أنه يلزم قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل إذ كان كل حادث مشروطاً بحادث قبله. والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط لأن ذلك يقتضى تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل وهو نقيض قولهم له.

ص ٤٠ من ٧ كتبه على قوله وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالى. قلت مضمون هذا الكلام إثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خص به وإن ارتباط بعض الأمور ببعض قد يكون شرطاً في الوجود وقد يكون شرطاً في الكمال وبإثبات هذا أخذ يطمئن في حجة أبي المعالى وأمثاله ممن لا يثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلاماً من المخلوقات بصفته وقدره فإن هذا هو قول طائفة من أهل الكلام كالأشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وأما الجمهور من المسلمين وغيرهم فلم يمتنع مع أنهم يثبتون مشيئة الله وإرادته يثبتون أيضاً حكمته ورحمته

وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الاشعرية نفي الحكمة الغائبة كما هو قول جمهور المسلمين فاتهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الاولى والاخرى فان من فعل المفعول لغاية يريد بها كان مريداً للمفعول بطريق الاولى والاخرى فانما كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ويقولون أنه علة موجبة للمعلول بلا ارادة كان هذا في غاية التناقض ومن سلك طريقة أبي المعلى في هذا الدليل لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الارادة بطريق الاولى وحيث قد خالما بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضا ورحمته المتضمنة لنفسه وإحسانه إلى خلقه وإذا كان هناك كذلك فقولنا أن ما سوى هذا الوجه جازر يراى به أنه جائز ممكن من نفسه وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وهذا لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصصت ببعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعلى مقدمة صحيحة لا ريب فيها وإنما الشان في تقرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام عليها في غير هذا الموضع وهو أن التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل يستلزم حدوثها أم لا اهـ

ص ٤١ س ١٩ كته على قوله وقد نجد ابن سينا : قلت مراد ابن رشد ان

المفعول لا يكون قديما أزليا فان من الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى  
ارسطوا واتباعه وحتى ابن سينا واتباعه وان تناقضوا هو القديم الازلي الذي  
يتمتع عدمه في الماضي والمستقبل وهذا يتمتع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم  
بل هذا لا يكون إلا محدثا والمحدث يتمتع أن ينقلب قديما فلهمنا قال الممكن يتمتع  
أن يكون ضروريا وأما كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث  
يصير واجب الوجود بغيره فهنا لا ريب فيه وما أظن ابن رشد ينازع في هذا

ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا وهذا حق وإن قاله ابن سينا فليس كل من قاله ابن سينا هو باطل بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده وهذا وافق عليه جماهير الخلق اهـ

من ٤٢ س ٨ كتبه على قوله فأما القضية الثانية . قلت أما دعواه أن العلماء المذكورين في القرآن هم اخوان الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر . ولا ممن يقول بقدم الافلاك ولا ممن يقول قولاً يستلزم ان الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس موقوفاً على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس مما يخالفهم فيه أكثر الناس كتفريقهم بين الذاتيات والعرضيات اللازمة للماهية وتفريقهم بين حقيقة الاعيان الموجودة التي هي ماهيتها وبين نفس الوجود الذي هو الأمر الموجود وأمثال ذلك وهذا الذي من ينازع هذين فإنه ينصر قول ارسطوطاليس ويقول ان الجائز وجوده وعدمه لا يكون الا محدثاً وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزلياً وحكايته لهذا عن أفلاطون قد يقال انه لا يصح فيما يثبت من الجواهر العقلية كاللهمر والمادة والخلاء فإنه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر . وأما الافلاك فالنقول عن أفلاطون وغيره انها محدثة فان ارسطوطاليس يقول بقدم الافلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون ان أول من قال من هؤلاء . يقدم العالم هو ارسطوطاليس وهو صاحب التعاليم وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم يقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء

آخر ويخلق من ذلك شيء آخر الى أن ينتهي الخلق الى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول ارسطوا وأتباعه اه  
 ص ٤٢ س ١٣ كتبه على قوله وأما أبو المعلى . قلت أما تسليمه ان الارادة تخص أحد التماثلين فيناقض ما قد ذكر أولاً من انه لا بد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر والارادة تتعلق بالمفعول لعلم المرید بما في المفعول من تلك الحكم المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد التماثلين بالارادة بل لا بد أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الارادة به والا فمع التساوي يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول ومع تسليم هذا أمكن أن يقال ان مجرد اختيار الفاعل وهي ارادته خصت الوجود بغير دون دهر مع التماثل وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف وأما منازعته في أن العالم في حد يحيط به فهم لا يحتاجون أن يثبتوا أمراً وجودياً يكون العالم فيه بل هم يقولون انا نعلم امكان تيامنه وتيسره بالضرورة وان كان ما وراءه عدم محض وتسمية ذلك موضعاً كقول القائل العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان والحيز يراد به أمر موجود وأمر معدوم اه

ص ٤٣ س ٥ كتبه على قوله وأما المقدمة القائلة ان الارادة . قلت الكلام في الارادة وتمتعها أو وحدة عينها أو نوعها أو عمومها أو خصوصها أو قدمها أو حدوثها أو حدوث نوعها أو عينها وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه وهي من أعظم محاورات النظر والكلام في ذلك يشبه القول في الكلام ونحوه لكن نفس تسليم الارادة للمفعول تستلزم حدوثه بل تسليم كون الشيء مفعولاً يستلزم حدوثه فلما مفعول مراد أنزل لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المرید له الفاعل له بارادة قديمة وفعل قديم فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة



القول وحيث قد فتقدير أن يكون الباري لم يزل مريداً لأن يفعل شيئاً بعد شيء  
يكون كل ما سواه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن  
توعها قديم وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة اهـ

ص ٤٤ س ٥ كتبه على قوله فقد تبين . قلت العمل الذي أصله حب الله  
تعالى أمر الشرح به لأنه مقصود في نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى  
علم آخر نافع اهـ

• ص ٤٥ س ٥ كتبه على قوله وأما المعتزلة . قلت طريق المعتزلة هي الطريق  
التي ذكرها عن الأشعرية وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم والمعتزلة  
هم الأصل في هذه الطريقة عنهم انتشرت وإلهم تصاف ولهذا كان الأشعري  
تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ذم هذا  
الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمها وعليها موافقة للسلف والأئمة  
في ذلك وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك  
تكلم عليها وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري وعلى هذه الطريقة  
في كتبه كلها يعتمد حتى في كتابه الذي سماه غرر الأذلة قال في أوله أنا ذا كرون  
الغرض في هذا الكتاب والمنفعة به لكي إذا عرف الإنسان شرف تلك المنفعة  
وشرف الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها والاجتهاد في تحصيلها  
فنقول أن الغرض به هو الموصل بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز  
عليه من الصفات والأفعال وصدق رسله وصحة ما جاؤوا به قال وظاهر أن  
المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه منها أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة  
أمن أن يستزله غيره عنها اهـ

ص ٤٥ س ٧ كتبه على قوله فإن قيل فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها

ليست الخ. قلت هذا بين بأن حركات الافلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الأمر المسخر وهذا يتبين بوجوه مبسطة في غير هذا الموضع اهـ

ص ٤٦ س ١٣ كتبه على قوله وأما الاصل الثاني. قلت في هذه الآية. وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق في هذين النوعين وقوله أن في الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كلما دل على العناية دل على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره اهـ

ص ٤٩ س ١٢ كتبه على قوله القول في الوجدانية. قلت المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المفعول الواحد بالعين معلولا لمتين مستقلتين ولا متشاركيتين وهذا مالا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره فانه اذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلوم به وحده فلو قدر أن الآخر كذلك للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه فضلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين التقيضين إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله وإثبات تفرده به وهذا جمع بين التقيضين ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول الذي يفعله الفاعل لا يشركه فيه غيره كما لا يستقل به فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان بعضه مفعوله وكان مفعولا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المفعول من الاشتراك هو التعاون بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر كالمتعاونين على البناء هذا ينقل اللفظ وهذا يضمنه أو على حمل الحشبة هذا يحمل جانباً وهذا يحمل جانباً والمخلوقات جميعاً

يعاون بعضها بمضائق الافعال فليس في المخلوقات ما يستقل بفعل ينفرد به اه  
 ص ٥٠ س ١١ كتبه على قوله قل لو كان الآية : قلت لما قرر أولاً امتناع  
 بين فعلهما واحد قرر امتناع أرباب تختلف أفعالهم فان اختلاف الافعال يمنع  
 أن يكون المفعول واحداً والعالم واحد وتفسيره لهذه الآية بهذا من جنس  
 كلامه في تفسير تلك الآية بذلك اه

• ص ٥٠ س ٢١ قوله ولذلك قال الله تعالى الخ . قلت قد سلك في هذه  
 الآية هذا الملك الذي ذكره والآية فيها قولان مرفوعان للمسرّين أحدهما  
 أن قوله ( لا تبغوا الى ذى العرش سيلا ) أى بالتقرب اليه والعبادة والسؤال  
 له والثاني بالمخالفة والاول هو الصحيح فانه قال ( لو كان معه آلهة كما يقولون )  
 وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمانه وتغالبه بخلاف قوله ( وما كان منه من إله  
 إذا ذهب كل إله بما خلق ولعلنا بمضهم على بعض ) فهذا في الآلهة المنفية  
 ليس فيه أنها تعلو على الله وأن المشركين يقولون ذلك وأيضاً فقوله ( لا تبغوا  
 الى ذى العرش سيلا ) يدل على ذلك فانه قال تعالى ( إن هذه تذكرة فمن  
 شاء اتخذ الى ربه سيلا ) والمراد به اتخاذ السبيل الى عبادته وطاعته بخلاف  
 العكس فانه قال ( فان أطعكم فلا تبغوا عليهن سيلا ) ولم يقل اليهن سيلا  
 وأيضاً فاتخاذ السبيل اليه مأثور به كقوله ( وابغوا اليه الوسيلة ) وقوله ( قل  
 ليعبوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً .  
 أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون  
 عذابه ) فيبين ان الذين يدعون من دون الله يطلبون اليه الوسيلة فهذا مناسب  
 لقوله لو كان معه آلهة لا تبغوا الى ذى العرش سيلا والمقصود هنا بيان ما ذكره  
 في طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الاشعية وليس المقصود بسط معنى الآية اه

ص ٥٠ س ٢١ كتبه على قوله فهذا هو الدليل بالطبع والشرع في معرفة  
الوحدانية الح. قلت بل الذى ذكره النظار من المتكلمين الذى سموه دليل  
التمانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وان كان هذا  
هو توحيد الربوبية والقرآن توحيد الالهية وتوحيد الربوبية اه .

ص ٥٢ س ١١ كتبه على قوله وقديداك على الدليل الذى فهمه المتكلمون  
الح. قلت الفساد المذكور فى الآية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو  
امتناع الوجود الذى يقدر عند تمناع الفاعلين اذا اراد احدهما شيئا واراد الاخر  
نقيضه ولا هو ايضا امتناع الفعل الذى يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين  
فان هذا كله يقتضى عدم الوجود وأما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى  
( واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا إنما نحن مصلحون ) وقال تعالى  
( وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين )  
وقال ( ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها ) وقال ( ولو اتبع الحق أهوائهم  
لفسدت السموات والارض ومن فىهن بل آتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم  
معرضون ) فصلاح الشيء هو حصول كماله الذى به تحصل سعادته وفساده  
بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم فى أن يكون الله هو معبودهم الذى تنتهى  
إليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهايه التهايات قال تعالى ( وما  
خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) فعبادته هى الغاية التى فيها صلاحهم اه .

ص ٥٤ س ١٩ هنا نقص وهو ( والذى يقال للخواص ان العلم القديم  
لا يشبه علم الانسان المحدث فالذى يدركه الانسان من تغاير العلم المحدث  
بالمضى والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث وأما العلم القديم فيجب  
فيه اتحاد هذه العلوم لان انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة

محال فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكيف لاذ التكيف يوجب تشيئه العلم القديم بالمحدث ( ص ٨٤ قلت هذا الكلام من جنس طاحكة عن المتكلمين فإنه اذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا متغيراً لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحداً وهذا ناقض لما تقدم من قوله يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً عماية ماق هذا البلب أن هذا الرجل يقول أن عدم التأثير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولا ريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون أن هذا من باب حدوث النسب والاضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتأمين والتيسر وهكذا هذا يقول إنما تتجدد النسب والاضافات وقد ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمون خير منه لا هم يقولون بعلمها بعد وجودها أما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الأول عند بعضهم وأما هنا فلا يثبت إلا العلم الذي هو سبب وجودها كما شئت كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث ولم يأت على الفرق بحجة إلا مجرد الدعوى وقد بين ذلك في رسالة أفردها في مسألة العلم وأراد أن يتنصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات إلا بوجه كلي ٨

ص ٥٥ س ٨ هنا نقص ( وهو وقد تبين من قولنا أن الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذي تقوم هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء وأما تحقيق ارادة الله عن علم الخواص الخاص بهم فهو لا أرادوا أن يفهموا الناس من الارادة معنى غير المعنى المفهوم من الارادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لا يفهمه الجمهور ولا تكيفه العقول وجعلوا ذلك أصلاً من

أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وإنما طور العلماء في هذا أن يقولوا البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد بل هي إرادة العقول الانسانية مقصورة عن تكيفها كما هي مقصورة عن تكيف سائر الصفات التي وصف بها نفسه لاشتها متى كيف أشبهت الصفات المكيفة المحدثه فوجب أن يصدق بجميها بالدلائل البرهانية بلا كيف (صح . قلت اما كونها ارادة ليست مثل ارادة الخلق فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات وهذا لا يختص بالارادة كما أن الرب نفسه ليس ككله شيء فصفاته كذلك لكن مجرد نفي هذا لا ينافيه فيه أحد ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لا يبان حل الشبهة كما فعل في مسألة العلم والفلسفة الدهرية حارون في هذا الموضع ومن يتكلم فيها متاقص كلامه لفساد الأصل الذي يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لعلوها بوسط أو بغير وسط فإن هذا ممتنع بل جمع بين التقيضين لأن العلة التامة لا يتخلف عنها شيء من موجباتها ولا موجب موجبات الحوادث متأخرة فلا تكون من موجباتها ولا موجب موجباتها اهـ

( فهرست كتاب فلسفة القاضي أبي الوليد محمد بن رشد )

صفحة	
٢	كتاب فصل المقال
٢	الخطبة والفرض من التأليف
٢	مبحث في حكم النظر شرعاً في علم الفلسفة والمنطق
٢	مطلب في النص الشرعي الوارد في الحث على استعمال القياس الشرعي والعقل
٢	مطلب في النصوص الشرعية الواردة في الحث على النظر في الموجودات
٣	مطلب الاعتبار هو استخراج المجهول من المعلوم بالقياس
٦	مطلب في أن النظر في كتب القدمة واجب بالشرع
٧	مطلب في أن النظر البرهاني لا يخالف الشرع
٨	مبحث في التأويل
٩	مطلب في أن للشرع ظاهراً وباطناً وذكر الأدلة الواردة في ذلك
١٢	مسألة قدم العالم وحدوثه وتحقيق الصواب في ذلك
١٥	مطلب في بيان الطرق الثلاثة الواردة في الدعوة للإيمان
١٦	مطلب فيما يجوز تأويل ظاهره من الشرع وما لا يجوز
١٧	مطلب في أن من كان فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر
١٧	مطلب لا يجوز ذكر التأويلات إلا في كتب البراهين
١٩	مطلب في أن العلم العملي يقسم إلى أقسام بدنية وأفعالية نفسية
٢٠	مبحث في طرق التصديق المشتركة بين العوام والخواص
٢٢	مطلب في أن الناس في أهلية التأويل على أصناف ثلاثة
٢٣	مطلب التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان
٢٤	مطلب في أن الطرق المشتركة المتقدمة هي الواردة في الشرع

محتوى

٢٥	مطلب الحواص الدالة على الإعجاز في الأقول القرآنية ثلاثة
٢٦	الضميمة لمألة العلم القديم التي ذكرها المؤلف وهي ذيل الكتاب
٣٠	كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
٣١	مطلب في أن الطوائف في العقائد الشرعية أربعة
٣١	مبحث في طرق الحشوية
٣٢	مبحث في طرق الأشعرية
٤٤	مبحث في طريق الصوفية
٤٥	مبحث في طرق المعتزلة
٤٥	مطلب في أن الطريق الشرعي لمعرفة الصانع نوعان الناية والاختراع
٤٧	مطلب في أن الآيات الواردة في الدلالة على وجود الصانع على ثلاثة أنواع
٤٩	(القول في الوجدانية)
٥٠	مبحث في الطريق الشرعي الوارد في الوجدانية
٥٣	(الفصل الثالث في الصفات) صفة العلم
٥٤	صفة الحياة - ٥٥ صفة الإرادة - صفة الكلام
٥٦	مطلب في أن القرآن قديم ونقظه مخلوق وحروفه في المصحف مصنوعة لنا
٥٧	صفنا السمع والبصر
٥٨	مبحث في كون الصفات هل هي نفس الذات أم زائدة عليها
٥٨	مذهب الأشعرية في ذلك - ومذهب المعتزلة
٥٩	مبحث فيما دل به النصارى من هذا الباب
٥٩	مطلب فيما تلخص من المذاهب في هذا المقام
٥٩	مطلب فيما يجوز التصريح به للجمهور من أمر الصفات
٦٠	(الفصل الرابع في معرفة التنزيه)
٦٠	مطلب في الطرق التي يسلكها الشارع في التنزيه
٦٢	مبحث في تحقيق الكلام على صفة الجسمية
٦٦	(القول في الجهة)



مصحفة	
٦٨	مطلب في أن نسبة الجهة لله تعالى ثابتة بالشرع والمقل
٧٢	مطلب في أول من فتح باب التأويل في الشرع
٧٤	مبحث في مسألة الرؤية
٨٠	(الفن الخامس في معرفة الأفعال) المسألة الأولى في حدوث العالم
٨١	طريقة الشارع في الاستدلال على حدوث العالم
٨٩	مبحث في إثبات وجود القوى الطبيعية في الموجودات وأنها أدل الأشياء
	على وجود الصانع
٩٢	(المسألة الثانية في بحث الرسل)
٩٣	مبحث في تحقيق القول في المعجزات
٩٧	مطلب في أنه صلى الله عليه وسلم لم يتحد بشيء من المعجزات سوى القرآن
١٠٠	مطلب في أوجه الإعجاز التي احتص بها القرآن
١٠٣	مطلب في الفرق بين إعجازه وإعجاز غيره من المعجزات
١٠٤	(المسألة الثالثة في القضاء والقدر) وذكر الأدلة الواردة شرعاً في ذلك
١٠٥	مطلب في الجمع بين الأدلة المتعارضة في هذه المسألة
١١٢	مبحث في تحقيق القول في الجزء الاختياري
١١٣	(المسألة الرابعة في الجور والعدل)
١١٤	مطلب في الجمع بين الأدلة المتضاربة في ذلك
١١٦	مطلب في بيان حكمة إيراد الأدلة المتضاربة في ذلك
١١٨	(المسألة الخامسة في المعاد وأحواله)
١١٩	مطلب في أن هذه الشريعة أكمل الشرائع على الإطلاق
١٢٠	مطلب في اختلاف الشرائع في تمثيل أحوال السعداء وأحوال الأشقياء
١٢٢	مطلب في أن المسلمون اختلفوا في فهم التمثيل على ثلاثة فرق
١٢٣	مبحث في إثبات بقاء النفس
١٢٣	مبحث فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز
١٢٦	خاتمة الكتاب

# المكتبة المحمودية التجارية

لصاحبها ومديرها: محمود علي صبيح

الكائن مركزها العمومي بميدان الجامع الأزهر الشريف بمصر

صندوق پوسته رقم ( ٥٠٥ ) مصر

---

لقد امتازت مكتبتنا بما تحتوي عليه في نفائس المؤلفات القديمة والحديثة والروائية وحسن المعاملة والقناعة في الرخ الصفان اللتان عرفت بهما وناهيك بما يطبع دائماً من مطبوعات السلف الصالح والمطبوعات المصرية التي تعجدها فيها وهي مستعدة لتصدير كل ما يطلب منها إلى داخل القطر وخارجه بالجملة والقطاعي بضاية السرعة والانتان مع ملاحظة حسن الورق ونظافة الطبع والتجربة أصدق برهان — وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التي يطبع سنوياً مجاناً لكل طالب وفيه الشروط التي اصطلحت عليها مع

عملاتها

تسليلاً للتجار وأصحاب المكاتب والقراء أن يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم مصحوب بنصف القيمة مقدماً والباقي يحول ويدفع عند تسليم البضاعة وتجربة واحدة تكفي لصدق قولنا وحسن معاملتنا والله يوفقنا جميعاً لخدمة العلم والأدب والسلام

---

المكتبة مستعدة لشترى الكتب القديمة والحديثة لحسابها بأثمان متعذلة

تطلب هذه الكتب وخلافها من المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر بمصر  
 لصاحبها : محمود علي صديح - صندوق بوسطه رقم ( ٥٠٥ ) مصر  
 ترسل هذه الأصناف وغيرها لمن يرسل الثمن مقدماً لكل الجملات

- ٥٠ قصص اليونان مصورة للدكتور ضيف : والسرنجاي
- ٧ مختارات أشعار العرب مع الهاشميات مشكولين وشروحاتهم للرافعي
- ١٠ الأتوار القدسية تصوف وبيان الطريقة النقشبندية
- ٥٠ الخطط المصرية تاريخ القرزي جزء ٤
- ٤٠ الباعث على أنكار البدع والحوادث لأبي شامة
- ٥ البؤلؤ والمرجان في تسخير الفارست وملوك الجان (روخى)
- ١٠ نمرات الأوراق في الأدب جزئين لابن حجة الحموى
- ٤ مختارات معربة في علوم شتى بقلم عزيز سلامة
- ٤ مجموعة بن هينا الكبرى في العلوم الروحانية
- ٥ حديث القمر ومناجاته كتاب أنشأ لمصطفى صادق الرافعي
- ٥ مصر في ثلثي قرن بين الماضي والحاضر للبرادى
- ٨ بلاغة العرب في القرن العشرين معصور (كبير محافته ٢٠٤)
- ٤ حجج القرآن لجميع الملل والأديان للرازي
- ٤ المختار في كشف الأسرار ومعه السحر الحلال للمعشقى
- ٥ التبر المسبوك في حكم وحكايات ونصائح الملوك للغزالى
- ٥ الشموس الساطعة في الروخى والأبواب مع الفوائد النافعة
- ٥ نوادر الظرفاء والإدباء معربة عن التركية
- ٣ تفسير سورة الفاتحة وحل مشكلاتها القرآنية لططاوى جوهري ٩٦ صحيفة
- ٣ الدرر البهية لابن المقفع ومعها مقدمة بقلم شبيب أرسلان
- ٤ حكم يديا الهندى وابن المقفع معصور
- ٣ هنا وهناك أحاديث بين مصر وسوريا
- ٥ أبو شادوف ونكت الفلاحين وسكان القرى جزئين
- ١٠ مفاخر الأحيال في سير أظلم الرجال ٦٠٠ سيرة لهم مصورة

أطلبوا فهرست ( قائمة ) المكتبة فيها أسماء الكتب وأماكنها ترسل مجاناً لكل طالب

تطلب هذه الكتب وخلافها من المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر بمصر

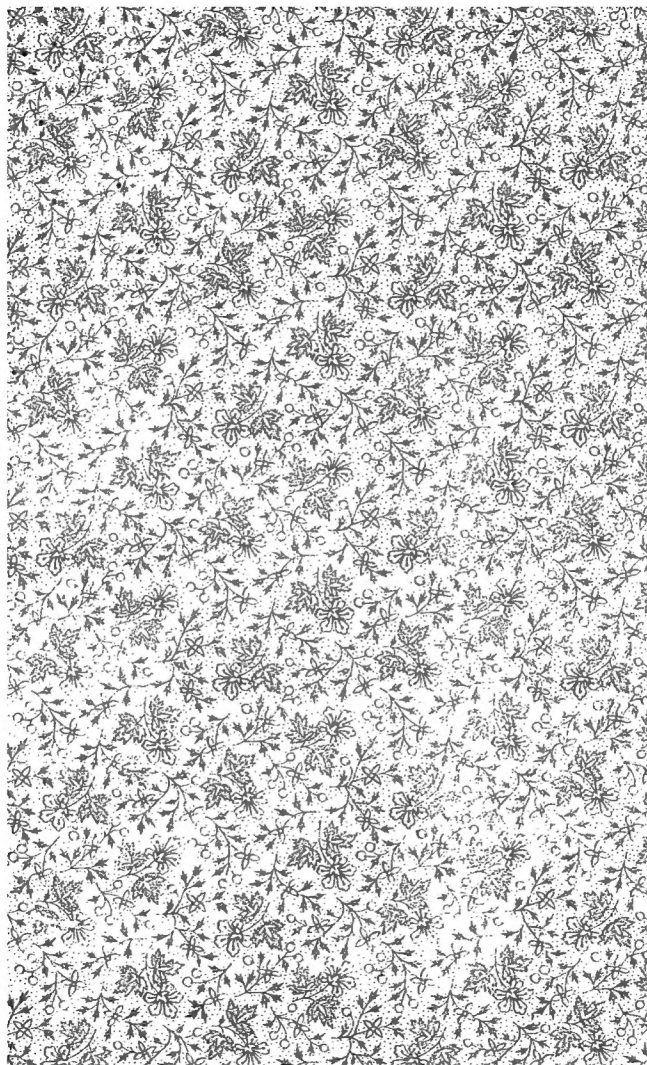
لصاحبها: محمود علي صنيح - ضعتوق بوسطه رقم (٥٠٥) مقرر

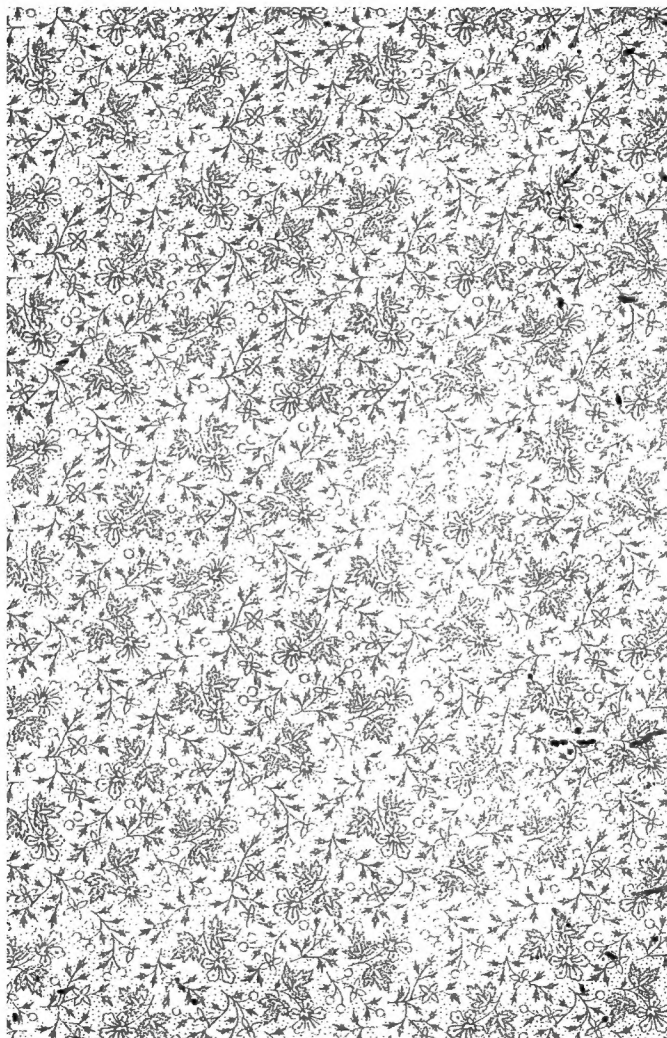
ترسل هذه الأضناف وغيرها لمن يرسل الثمن مقدماً لكل الجهات

- ٤ شرح مقصورة ابن دريد في الشعر والحكمة والموعظة
- ٤ أحسن ما سمعت . للتعالي جمع بدائع النظم والنثر
- ٤ المختار من شعر أمير الشعراء شوقي بك - مصور
- ٣ كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية مشكولة للجبين
- ٥ تاريخ الحضارة في القرون الوسطى والحديثة - لكردي علي
- ٢ سيدنا عمر نظم حافظ بك إبراهيم ومحمد الحضري بك
- ٥ مختصر السعد في علوم البلاغة للشيخ زكريا الانصاري
- ٤ الحصون الحديدية في المحافظة على الديانة الإسلامية للجبر
- ١٠ طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين لابن سلام
- ٢٥ سلافة مصر في محاسن شعراء رجال مصر لابن معصوم
- ٤ مطالع البدور في محاسن النساء رباع الخدور ( أول )
- ٤ منح المنة في التمسك بالصريعة والسنة أحاديث للشمراني
- ٦ الكتاب الثلاث . انتقلوطي ، ولي الدين ، العقاد
- ٥ مقامات بديع الزمان الهمداني مشكولة ومشروحة للرافعي
- ٨ الدر التضييد في مجموعة الحفيد ١٤ علم من كل الفنون
- ٢ المنقذ من الضلال للإمام أبي حامد الغزالي
- ١٠ درة التنزيل تفسير القرآن الكريم للإمام الاسكافي
- ٣٠ الأمالي لسيد الشريف أدب . حديث . تفسير ٤ أجزاء
- ١٥ الفارق بين المخلوق والمخلوق ومعة ارشاد الحياره
- ٢٠ تاريخ تحفة الزائر وأخبار بلاد الجزائر مصور للأمير عبد القادر جزئين
- ٢٠ شعراء السودان مجموعة لاشهرهم مصورة بالرسوم
- ٥ مرآة العمران وواجبات الانسان أدنى أخلاق علي
- ١٥ مجموعة الرسائل المفيدة : للغزالي ، ابن سينا ، ابن العربي ، الرازي

اطلبوا فهرست ( قائمة ) المكتبة فيها أسماء الكتب وأماكنها ترسل مجاناً لكل طالب







Bibliotheca Alexandrina



0419523